中国实学思想史

上卷

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社

B2
55
DG18/11
89580
200102968

中国实学思想史

上　卷

葛荣晋　主编

中央[illegible]

首都师范大学出版社

上卷撰稿人(按章为序)

导论	葛荣晋
引论	葛荣晋
第一章	于　力
第二章	马　涛
第三章	马　涛
第四章	喻博文
第五章	潘富恩　徐余庆
第六章	朱汉民
第七章	潘富恩　徐余庆
第八章	葛荣晋
第九章	晋圣斌　李　涛
第十章	罗　炽
第十一章	张义德
第十二章	王兴国
第十三章	庞万里
第十四章	魏宗禹
第十五章	唐宇元
第十六章	李元庆
第十七章	李焯然
第十八章	庞万里

导　论

一、中国实学的内涵

什么是“实学”?这是首先应该回答的问题,也是最难而又必须回答的问题。

“实学”这一概念,在中国不同的历史时期,其涵义是不一样的。即使在同一个历史时期,因学派相异,也往往对其有不同的诠释。但是实学家在同“虚学”的辩论中,总是把自己的学说和思想称之为“实学”,或者彼此以“实学相期许”。从北宋以降,许多学者都用“实学”这一概念说明和概括自己的思想和学说,这一概念并不是我们现在主观杜撰的哲学范畴。

宋元明清时期,学者对“实学”所赋予的内涵,大体上是从“实体达用之学”的意义上来使用的。

实体分为宇宙实体和心性实体。我们先从宇宙实体说起。

宇宙实体是“实”还是“虚”?道家推崇“以无为宗”,佛教则主张“以空为宗”。程朱学派在同佛、老的空无之说的辩论中,认为“理”作为宇宙本体或本原,是“实理”而非“虚理”,赋予“实学”以“实理”的含义。朱熹发挥程颐的实理论思想,认为《中庸》一书

"始言一理，中散为万事，末复合为一理。'放之则弥六合，卷之则退藏于密'，其味无穷，皆实学也。"(《中庸章句序》)很明显，这里是从理一分殊的宇宙本体论的高度来说明实学的。在程朱看来，"理"不只是宇宙万物的"根实处"，也是寓于宇宙万物之中的实有之理。从实理论意义上，程朱学派有时也把自己的理学称之为"实学"。如南宋真德秀根据"即器以求之，则理在其中"的原则，指出"若舍器而求理，未有不蹈于空虚之见，非吾儒之实学也。"(《真西山文集》卷30)

明中叶以降，许多进步学者在继承实理论的同时，也自觉地批判理学末流的"空寂寡实之学"，往往把自己的元气实体论说成是实学。如罗钦顺针对"禅家所见只是一片空落境界"的虚无之说，指出："盖通天地人物其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊然后理之一者可见。既有见矣，必从而固守之，然后应酬之际或无差谬，此博约所以为吾儒之实学也。"(《困知记》续下)这里，罗钦顺所讲的"理一分殊"不同于程朱，是建立在气一元论思想基础之上，实际上是"气一分殊"，这是他的"通天地、亘古今，无非一气"思想的另一种表述。王廷相作为明代最大的元气论者，针对佛、老和理学末流的空虚之学，自觉地把从张载那里承袭下来的元气实体论说成是"实学"。他说："《正蒙》，横渠之实学也。"(《慎言·鲁两生篇》)他在《慎言》中又说："二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？""天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。"王夫之也讲元气实体，他说："阴阳—太极之实体。""所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪缊之实体。"(《张子正蒙注·太和篇》)戴震在本体论上也承认"阴阳、五行，道之实体也。"(《孟子字义疏证》)他们都是把元气实体论体作为中国实学的哲学基础，从而为明清实学家反对理本论和心本论中的虚无主义提供

了坚实的理论武器。

由宇宙实体进入心性实体，有的学者也把实践道德之学称为“实学”。宋代学者在同佛、老的“以心为空”的辩论中，认为“吾儒以性为实”，承认人的心性“以其体言，则有仁义礼智之实；以其用言，则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之实。”人的心性并不是空的，而是先天赋予的仁义礼智等道德伦理实体，“仁义者，人之本心也”。明清实学家在反对宋儒的性二元论过程中，承认天命之性就存在于气质之性中，离开气质之性的天命之性是“无形影可以摸索”的，是根本不存在的。正是从这种意义上，元代吴澄把心性之学称之为“身上实学”，认为“不言性命，则无以明实学之原。”王夫之指斥王阳明后学“废实学，崇空疏”，也是从王学“蔑规模，恣狂荡，以无善无恶尽心意知之用，而趋入于无忌惮之域”（《礼记章句》卷42）这一心性实体意义上来说明实学的。在道德修养上，是鼓吹空悟论还是实功论（实修论），也是心性之学的虚实之辩的重要内容。宋明实学家多从实功论或实修论的角度来阐述实学的内容。如宋代陆九渊主张“在人性、事势、物理上做些工夫”；“逐事逐物考究磨炼”；真德秀强调“就事物中求义理”，才是“着实用力之地，不致驰心于虚无之境也”（《真西山文集》卷30）；王廷相主张“内外交养，德性乃成”，提倡在“人事着实处养之”；王阳明提倡“实地用功”、“切实用力”、“人须在事上磨炼做工夫乃有益”，“钱谷兵甲，搬柴运水，何往而非实学”；黄绾主张“在实言、实行上做工夫”；唐鹤征主张“悟前悟后，凡有实功，皆实际也”；孙慎行提出“日用人伦，循循用力，乃所谓实学”——以上这些说法，都是提倡道德修养必须“着实做工夫”，反对离开社会实际的“终日端坐”的“空悟”论。通过实功而进行心性修养，目的不在于空议，全在于“实行”、“实践”。朱熹发挥儒家的“重行”思想，主张“必践于实而不为空言”，批评“今日之弊，务讲学者多

阙于践履”，陆九渊主张“为学有讲明、有践履”，“一意实学，不事空言”，认为“躬行践履”即是“唐虞三代实学”；张栻认为“圣门实学，贵于践履”；清初易堂九子针对言行不一的假道学，提出“核名实、黜浮假、专事功、省议论”的“有用之实学”；清代陆陇其认为“大抵天下无实行之人，则不成世道，然实行必由乎实学。”——上述学者都是从躬行践履意义上来规定实学内容的。实性论（实心论）、实功论、实践论是心性实体学说的三个有机的组成部分。

根据儒家的“内圣外王”的原则，宋明实学家认为必须由“实体”转向“达用”，将“内圣”之实体转化为“外王”之实用，才能成为真正的圣人。所谓“达用”，在实学家那里，又有两层涵义：一曰“经世之学”，即用于经国济民的“经世实学”；二曰“实测之学”（亦叫“质测之学”或“格物游艺之学”），即用于探索自然奥秘的自然科学。

从“经世之学”意义上使用“实学”概念，是中国实学的基本内涵。现略举数例如下：

南宋吕祖谦发挥金华、永嘉、永康学派的经世致用思想，提倡“讲实理、育实才而求实用”。他在驳斥“章句陋生”的“徒诵诂训”时指出，“不为俗学所汩者，必能求实学；不为腐儒所眩者，必能用真儒。”（《吕东莱先生文集》卷1）

明初理学家薛瑄极力反对俗儒“滞于言辞之末”，主张“读圣贤书，句句字字有的实用处，方为实学；若徒取以为口耳文词之资，非实学也。”（《续读书录》卷3）他还从“经世即实学”的角度称赞北宋经学大师胡瑗说：“昔胡安定教授苏、湖间，因人成就，故弟子见用于当时者，或治水利，或治学术，皆有实用。”（《薛文清公文集》卷15）

王廷相针对明中叶士人“专尚弥文，罔崇实学”的时弊，明确

指出"士惟笃行可以振化矣，士惟实学可以经世矣。"(《王氏家藏集》卷22)大力提倡"明道、稽政、志在天下"的"经世之学"(《石龙集序》)，认为"文事武备兼而有之，斯儒者之实学也。"(《王氏家藏集》卷30)

吕坤针对晚明士人"学不适用"的弊病，一再指出"实学也，有用之学也。"(《杨晋庵文集序》)

陈子龙针对晚明"撷华而舍实"的恶劣学风，编印《皇明经世文编》巨著，纠正"士无实学"之弊，以达到"资后世之师法"的目的。

清初顾炎武基于理学末流空疏亡国的教训，反对"明心见性之空言"，大力提倡"修己治人之实学。"(《日知录》卷7)"修己治人"即是内圣型的经世之学。

清初陆世仪在明清之际实学思潮的冲击下，亦提倡"经世之学"，指出"凡以教天下之士，务为实学，使处处皆有裨于世。"(《张汉思时政议论要序》)

清初潘耒为梅文鼎论著作序时，亦指出，"古之君子不为无用之学。六艺次乎德行，皆实学足以经世者。"(《梅氏丛书辑要·方程论·潘序》)

颜元针对明清"著述讲论之功多而实学实教之力少"，认为"实学不明，言虽精，书虽备，于世何功！于道何补！"提倡"惟在实学、实习、实用之天下。"(《存学编》卷3)

清末学者朱一新在回顾与总结清初经世之学时，指出，"亭林、桴亭皆重实学，皆主经世。"也把实学看成经世之学。

从"实测之学"意义上来使用"实学"概念，亦略举数例如下：

宋明时期，探索宇宙奥秘的自然科学，被学者称为"天地动植之学"或"格物游艺之学"。明清之际，方以智受到"西学东渐"的思想影响，把自然科学说成"质测之学"。清代阮元赞扬近代的

实测精神，提倡“算造根本，当凭实测”。近代学者多以“格致之学”称谓从西方传入的近代自然科学。

徐光启在谈到以利玛窦为代表的“泰西诸君子”时，指出，“其实心、实行、实学，诚信于士大夫也。”(《泰西水利序》)这里所谓“实学”，既包括从西方传入的“格物穷理之学”(如物理学等)，又包括从西方传入的“象数之学”(如天文、数学等)。

李之藻在《请译西洋历法等书疏》中，也把“西洋历法”说成实学，指出西学“总皆有资实学，有裨实用。”

阮元把中国古代的“天文算术之学”说成实学，指出“自明季空谈性命、不务实学，而此业(指“天文算术之学”)遂微。”(《畴人传》卷44《利玛窦》)在评价戴震的古典科学成就时，又指出，自秦以后，“言数者，或杂以太一三式占候卦气之说，由是儒林之实学，下于方枝同科，是可慨已。庶常(戴震)以天文、舆地、声音、训诂数大端，为治经之本，故所为步算诸类，皆以经义润色，缜密简要，准古作者。”(《畴人传·戴震》)

近代中国随着西学的大量输入，有人欲以西学之实补中学之虚，把西方的自然科学说成是实学。徐珂在《清裨类钞·徐雪村主译西学》中，指出华蘅芳等人“阅数年，书成数百科，于是泰西声、光、化、电、营阵、军械各种实学，遂以大明。”王韬在《漫游随录》中亦指出：“英国以天文、地理、电子、火学、气学、光学、化学、重学为实学，而弗尚诗赋词章。”

在自然科学意义上来使用实学这一概念，既包括中国古代的天文、历法、算学、舆地、生物、水利等“格物游艺之学”，也包括从欧洲输入的声、光、化、电等“质测之学”，其内涵极为丰富。

除了上述“经世之学”和“实测之学”外，在“达用”方面，还包括有“明经致用”论、“史学经世”论和实事求是的考据实学等内容。

宋明实学家多从“明经致用”的意义上来界定“实学”，把经学说成是实学，如：

北宋社会改革家王安石提倡“经术者，所以经世务者也”，反对俗儒的“离章绝句、释名释教”的空疏学风。

二程从“经所以载道也，器所以适用也”的观点出发，提出“治经，实学也”的命题，指出“如国家有九经、及历代圣人之迹，莫非实学也。”

朱熹发挥程氏的“治经即实学”的思想，既反对既溺于文章的“文人之经”，也反对惑于异端的“禅者之经”，主张明道致用的“儒者之经”。

吕祖谦认为治经如“百工治器，必贵于有用。”

清初陆陇其针对“后世训诂记诵辞章之学、夸多斗靡而无益于伦纪”的弊病，指出，“须知吾人不可不敦者，实行；不可不务者，实学。若不从实行上着力，虽终日讲学与不学者何异？与夸多斗靡之学何异？”也是从“明经致用”的角度来诠释实学的。

近代左宗棠在《会试卷》中，也主张“经学即实学”的观点。他说：“夫穷经将以致用也，而或泥于章句训诂之学，据摭遗义，苏索经余，前人所遗，后复拾之，纵华辨之有余，究身心之何补？”

宋明实学家亦多从“史学经世”的意义上来界定实学。从史学具有经世功能这一意义上，也可以把史学看成实学。如：

朱熹发挥中国以史为鉴的优良传统，主张“广读经史”，指出“读史当观大伦理、大机会、大治乱得失”，寓经世于史学之中。

真德秀指出：“善学者，本之以经，参之以史，所以明理而达诸用也”，主张把“性命道德之学”与“古今事变之学”结合起来，以达到经世之目的。

明清之际，实学家发挥元代刘因的“古无经史之分”的论点，王夫之提出“所贵乎史者，述往以为来者师也”，洪亮吉提出“学

古为入官之本，前人即后人之师”，都是非常注重史学经世社会功能的。

真正把“史学经世”的思想明确概括成“实学”，是清代浙东学派的史学大家万斯同。万斯同在批评清代把学术与经济“分为两途”的做法时指出，通过治史，“使古今之典章法制烂然于胸中，而经纬条贯实可建万世之长策，他日用则为帝王师，不用则著书名山，为后世法，实为儒者之实学”。

章学诚亦明确提出“史学所以经世，固非空言著述”的命题，指出“君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鑿脱之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也审矣。”(《文史通义》内篇五)

道咸年间，史学家基于当时社会需要，打破中国“重古略今”的嗜古之弊，由“嗜古”而转向“究今”，十分注意研究“现代史”，是以“尽收外国羽翼为中国之羽翼，尽转外国之长技为中国之长技”为目的，亦注重实学的社会经世功能。

近代先进的中国人所以拓展域外史地学，是以“求法之所以衰，俾使为中国之殷鉴”为目的，借以寻求挽救中华民族危机的“匡时之策”。

针对宋代经学的“凿空附会之弊”，从明中叶始，实学家亦把“实事求是”的考据学(汉学)说成是“实学”。如：

明中叶考据学家杨升庵指出：“今之学者，循声吠影，使实学不明于千载，而空谈大误于后人也。”(《升庵文集》卷45)他针对宋学的“凿空附会之弊”，明确地把重实证的“汉学”说成是“实学”。

清代考据学大师戴震明确地把乾嘉考据学称为实学，指出“值上(指乾隆皇帝)崇奖实学，命大臣举经术之儒。”(《江慎修先

生事略状》)"圣天子稽古右文,敦崇实学,昭昭乎有明验矣。"(《四库全书总目》卷115)在治经上,他把空谈义理的宋学说成是"虚学",而把"注经必籍实据"的汉学说成是"实学"。

阮元为清初考据大家毛奇龄文集作序时,亦指出:"有明三百年以时文相尚,其弊庸陋谫傝,至有不能举经史名目者。国朝经学盛兴,检讨(指毛奇龄)首出于东林,蕺山空文讲学之余,以经学自任,大声疾呼,而一时之实学顿起,当是时,充宗起于浙东,朏明起于浙西,宁人、百诗起于江淮之间。"(《研经堂二集》卷7)这里所谓实学,是指清初以顾炎武、胡渭、阎若璩、毛奇龄、万斯大为代表,以重实证为特点的考据学而言。

清代皮锡瑞在《经学历史》一书中亦指出,清初"承晚明经学极衰之后,推崇实学,以矫空疏,宜乎汉学重兴,唐、宋莫逮。"极力称赞清初考据学家的"求实学之苦心",也把清初的考据学视为"实学"。

综上所述,中国所谓实学,实际上就是从北宋开始的"实体达用之学",是一个内容极为丰富的多层次的概念。在不同的历史时期、不同的学派和不同的学者那里,其实学思想或偏重于"实体",或偏重于"达用",或二者兼而有之,或偏重于二者之中的某些内容,情况虽有区别,但大体上不会越出这个范围。"实体达用之学"既是实学的基本内涵,又是实学的研究对象。如果不从"实体达用"整体上和特定的时代背景上把握中国实学的基本内涵,而孤立地摘出其中的某些内容加以无限夸大,以偏概全,就有可能将中国实学"泛化",甚至导向荒谬。这是应该特别加以注意的。

二、中国实学的主流和核心

从上述可知，实学是一个具有多层涵义的概念。它既包括有元气实体哲学，道德实践之学，又有经世实学和实测实学，还有考据实学和启蒙实学等。其中经世实学是中国实学的主流和核心，其它层次的意义都是围绕这一核心而展开的，都是从不同的层面来说明经世实学的。经世实学的基本精神就是主张“经世致用”。经世实学既表现为揭露与批判在田制、水利、漕运、赋税、荒政、兵制、边防、吏治、科举诸方面的社会弊端，又表现为提出与实施各种旨在改革时弊的救世方案。同时，在学术上还包括明经致用论和史学经世论，把治经考史看作经世的重要思想武器。实体哲学与道德实践之学，是就中国经世实学的哲学思想基础而言。它包括以“气”为本的本体论，以“实践”（力行、践履）为基础的认识论，以“实性”为基本内容的人性论，以“实功”为主要修养方法的道德论，以利欲为基础的理欲统一说（包括义利统一说）等内容。实体实学是经世之学的理论基础。实测实学，是就中国经世实学的科学内容和基础而言。它既包括中国传统的古典科学，也包括从欧洲输入的西方近代科学；既包括天文、历法、数学、音律，又包括地理、农业、水利、生物及各种技艺等多种学科。从事探索自然奥秘的各种科学研究，归根到底，是为经世实学服务的，是经世致用的一种重要手段。考据实学，是就中国实学的经学内容和依据而言。从明中叶开始，特别是清代乾嘉时期，随着实学思潮的兴起和发展，在经学领域，出现了与“宋学”相对立的“考据学”的复兴，主张以专事训诂名物的汉学代替以己意解经的宋学，以主实证的汉学代替凭空议论的宋学。这种实事求是

的考据实学虽属经学的不同派别，但它具有显明的求实精神，并在治经考史的形式下往往流露出知识分子的忧患意识，以考据为手段来阐述它们的经世思想。它同经世实学也是密不可分的。启蒙实学，是指从明中叶开始至晚清时期，随着资本主义萌芽的发展和西学的大量输入，出现的一股与地主阶级改革派不同的具有近代启蒙意义的意识形态。它既表现为在社会政治领域的另一种性质的经世之学，又表现为在哲学与文艺领域的某些启蒙思想的因素。但是从中国实学发展的长河来看，它并非贯彻始终，只是中国实学发展到后期出现的一种新的观念；即使在明清时期具有启蒙意识的某些思想家，虽然有某些近代气息，但它仍不占主要地位，传统的中国经世实学思想仍然支配着他们的深层思想结构。所以，把“近代启蒙意识”说成是“中国实学的核心”，恐怕是值得商榷的。我们肯定经世实学是中国实学的核心与主流，并不是要把实学与经世之学等同起来，只是在中国实学的不同层面来确定中国实学的本质和特征。

“经世”这一概念，虽然首见于《庄子·齐物论》，但是在实学家那里，并不是一个单一层次的概念，而是一个具有多层涵义的范畴。所谓“经世”，至少包含有三层意义：(一)入世的人生价值取向。实学家与佛道的“出世”和俗儒(腐儒)的“逃世”的价值取向不同，坚持一种积极的“入世”的人生态度。如宋儒陆象山在批评佛教的出世观念时指出，“儒者虽至于无声、无臭、无方、无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。”(《陆九渊集》卷2《与王顺伯》)明儒王畿指出：“儒者之学，务为经世。学不足以经世，非儒也。吾人置此身于天地之间，本不容以退托。其曰‘为天地立心，为生民立命’，固儒者经世事也。”“随其力所及，在家仁家，在国仁国，在天下仁天下，所谓格物致知，儒者有用之实学也。”(《龙溪王先生全集》卷13)清儒万斯同亦指出：“至若

经世之学，实儒者之要务，而不可不宿为讲求者。”(《石园文集·与从子贞一书》)都是从“经世”与“出世”相区别的角度来阐述实学家的人生价值取向的。这是经世观念的出发点，也是经世思想的基石。这是经世观念的第一层意义。(二)“治体”(或“治道”)，即经世的指导思想和基本原则。实学家基于入世的人生态度，在如何经世问题上，既谈“治体”，也谈“治法”(或“治术”)。宋儒程颐指出：“治身齐家以至平天下者，治之道也。建立治纲，分正百职，顺天时以制事，正于创制立度，尽天下之事者，治之法也。圣人治天下之道，惟此二端而已。”(《近思录集解》卷8)所谓“治体”，涉及到实学家关于治国平天下的各种基本理论和原则。诸如“尊义轻利”、“尊王贱霸”、“民为邦本”、“内修外攘”、“因时变法”等，大体上都属于“治体”范围。这是经世观念的第二层意义。(三)“治法”，即在某种“治道”思想的指导下，提出各种具体的经国治人之法。如《皇明经世文编》所收集的文章、奏议等，都是以儒家思想为指导，对铨选、赋税、漕运、河工、边防、兵制等提出了各种改革方法；魏源以贺长龄名义编成的《皇朝经世文编》，除了在“学术”、“治体”两类文章中集中探讨“治体”外，其余文章都是按照“吏、户、礼、兵、刑、工”六部加以分类，分别讨论各种具体的“治法”问题，亦即各种典章制度和政策规范问题。既然“经世”观念具有丰富的内容，就不可以偏概全，把经世简单地说成是“治法”，应当全面地细致地解剖它的内容。

凡属实学皆主经世之学，但根据经世取向的不同，又分为内圣型经世实学与外王型经世实学两类。不管是程朱理学家还是陆王心学家，均发挥孟子注重修身治人的思想传统，虽说着力于心性之学，但是他们却不同于理学末流，始终以经国济民为己任，从不“耻言政事书判”，极力反对佛道的“出家出世之说”，坚持由实体而达用，由内圣而外王的内圣型的经世之学。“谈性命

而辟功利”，是内圣型经世实学的主要思想特征。但是，这种内圣型的经世实学，往往随着社会矛盾的激化而不断地将其空虚之弊暴露出来，证明它非但不能挽救社会危机，反而加剧了社会危机。所以，有些实学家则发扬荀学精神，由“谈性命而辟功利”转向“谈功利而辟性命”的外王型经世实学，如南宋以陈亮、叶適为代表的功利学派，明清之际的经世之学，道咸年间的经世派实学等，都是属于外王型的经世实学。

实学中的“实体”与“达用”，犹如鸟之两翼、车之两轮，密不可分。但是从中国实学思想发展史来看，随着社会的治乱和忧患意识的隐显，中国实学总是或侧重于内圣型经世实学，或侧重于外王型经世实学，而不断地在转换中向前发展。历史证明，每当社会处于“治世”(如明初至明中叶、清代“乾嘉盛世”)，社会经济发展，人民生活比较稳定，各种社会矛盾相对缓和，实学往往以一种内圣型的经世之学的形式表现出来，或者作为“潜能”埋藏在“纯学术”的外壳之内(如考据学)，经世意识往往淡而不现，隐而不彰。而一旦当社会处于内忧外患的“乱世”，忧患意识和经世思想便会在时代的呼唤下觉醒。由内圣型的经世实学即转向外王型的经世实学。这种实学侧重点的不断转换，都是由不同的社会历史和文化背景决定的，往往呈现出否定之否定的辩证法形式。如宋代实学经过了一个由北宋李覯、王安石为代表的“重功利、求实用”的外王型经世之学，转向南宋以朱熹、陆九渊为代表、以“性命道德之说”为主旨的内圣型经世实学，再转向南宋中叶的陈亮、叶適为代表的事功之学和南宋末年以文天祥、王应麟、黄震为代表，以经世致用为主旨的外王型经世实学，恰好经历了一个否定之否定的过程。清代实学的发展也是这样。清初学者承明末之乱，针对理学末流的空疏之弊，学术由内圣转向外王，出现了以顾炎武、黄宗羲、王夫之为代表的经世之学。随着乾

嘉盛世的出现，清初的忧患意识和经世之学又披上了纯学术的考据外衣。道咸年间，社会矛盾的激化和经世思潮的崛起，抛弃了纯学术的考据学，又把外王型实学推向了新的高潮。中国实学思想发展中的这种否定之否定的过程，与中国社会历史的曲折发展过程是一致的。这仿佛是中国实学发展的一条历史规律，至少可以说是一种常见的历史现象。

三、中国实学的时代范围和历史阶段

如果前面是从横向考察中国实学的话，那么对中国实学的起点、终点及其发展阶段的探讨，则属于纵向考察了。

关于中国实学的起点，目前学术界或认为起于先秦，或认为起于汉代，或认为起于唐代。在我们看来，这三种说法虽都有一定道理，但都失之过早。探讨中国实学思潮的兴起，决不能仅依中国实学思想渊源和某些特征将其起点往前推，因为任何一种社会思潮的出现都有其特定的社会历史文化背景和基本理论模式及其时代主旨。离开了这一点，也就离开了历史唯物主义原则。任何一个学术概念和哲学范畴的出现，只能是某种特定历史条件的思维成果。“实学”概念的某些思想内容虽早已有之，但把这些内容升华为“实学”概念，则始于北宋程颐。尔后，宋元明清时期的许多实学家都沿用这一概念，从不同的角度来阐述中国的实学思想，从而构成了长达800多年的中国实学思潮。北宋时期的实学家，为了挽救北宋中期的社会政治危机，在同汉唐以来的“俗儒记诵辞章之习”和佛老的“虚无寂灭之教”的辩论中，继承与发展了儒家的“内圣外王之学”，并且在吸取佛老的本体论思想的基础上，从“体用不二”的新的思维角度，将儒家传统的

"内圣外王之学",升华为"实体达用之学",从而构成了中国实学的基本理论模式与框架。这是中国实学起点的重要标志。我们坚持中国实学起于北宋说,道理即在于此。

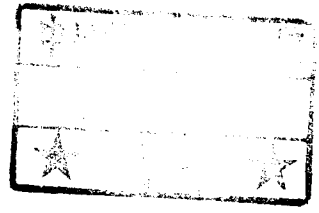
关于中国实学的终点,目前学术界或认为终于清代乾嘉考据学,或认为终于1840年鸦片战争。在我们看来,这两种说法虽然都有某些道理,但也失之过早。单从经世实学角度,乾嘉考据学的经世意识确实淡化了,但这并不是经世意识的泯灭,只是在某种特定的历史文化氛围中不得不以"纯学术"形式来表露他们的经世观念。如果从实学整体角度看,乾嘉考据学不但在批判宋明理学,发展古典实测之学,而且在治经中坚持"实事求是之学"等方面,又进一步向前推动了中国实学的发展。1840年鸦片战争后的地主阶级的洋务派,虽然包含有较多的"西学"与"西政",但是从他们的思想深层结构和由他们提出的"中体西用"的理论模式来看,仍属于中国古典的实学范围。所以,我们主张把曾国藩、张之洞为代表的洋务派思想体系,作为中国经世实学的殿军。随后,不管是以康有为、梁启超为代表的资产阶级改良派,还是以孙中山、章太炎为代表的资产阶级革命派,他们的思想体系虽然吸取了中国古典实学的丰富内容,但本质上它已摆脱了中古文化形态,而成为全新的"近代新学"了,并且逐步取代中国古典实学而占居近代社会主潮地位。

从北宋中期到晚清洋务派的800多年间,中国实学思想经过了三个历史发展阶段。(一)从北宋至明中叶,是中国实学的产生和发展阶段。随着北宋社会政治危机的出现和儒学复兴运动的兴起,宋儒针对汉唐以来的"俗儒记诵辞章之习"的"无用"和佛老的"虚无寂灭之教"的"无实"的弊端,在思想领域掀起了一股崇实的社会思潮。这股实学思潮,既包括理学思想体系中的某些实学思想,也包括当时功利派的经世实学思想。以程朱为代表

的理学派和以陆王为代表的心学派，它们的治学宗旨虽是着力追求道德性命之学，具有重实体而轻达用的内省趋向和虚无成分，但是在它们的理学思想体系中也含有某些实学思想。在他们的著作中，不但曾多次使用过“实学”概念，而且还从不同角度说明实学思想，诸如实理论、实性论、实功论、实践论、经世致用论和“格物游艺之学”等。与它相平行发展的还有宋明功利派的实学思想，如北宋李觏、王安石，南宋陈亮、叶適，宋末的巽斋学派、深宁学派，明初的丘濬等。他们在同佛老与理学末流的空虚主义的辩论中，由道德性命之学而转向“学术有实、有用”，由重在实体之学而转向重在达用之学，突出地阐述了经世实学。正因为这一历史时期的实学思想还不完备、不成熟，再加上理学思想始终占居社会主流，所以当时实学家还没有能够真正把“实体”与“达用”两者结合起来，构成系统的具有严密逻辑结构的实学思想体系，或偏于内省的实体之学，或偏于外化的达用之学。当然这并不是说它缺一翼，只是说它过于偏于一翼，而未能使元气实体论与达用之学有机地构成一个完整的实学思想体系。（二）从明中叶到清代乾嘉时期，是中国实学思想发展的鼎盛时期。中国后期封建社会总危机的爆发和资本主义生产萌芽的产生，把中国实学思想推向了高潮。这一历史时期，实学家在同宋明理学末流的“空虚之学”的辩论中，吸取张载等人的气本体论思想，逐步地建立起完整的元气（气）实体论哲学思想体系，从而把元气实体哲学与多姿多彩的达用之学有机地结合起来，成为中国实学思想的最完备、最成熟的理论形态。这一历史时期，无论是经世之学还是实测之学，都比宋元时期具有更加丰富的社会内容，特别是随着“西学东渐”而在科学领域开创了重实践、重验证、重实测的时代新风，把重经验的归纳法与重理性的演绎法结合起来，这是宋元“格物游艺之学”所不具有的。从广度上看，明清实学既包括

经世之学、实测之学，也包括明经致用论和史学经世说，较之宋元时期是更加拓宽了，更加深刻了。同时他们在与“宋学”的辩论中，还提出了系统的考据实学。从深度上看，它除了地主阶级改革派的进步思想外，还出现了反映市民阶层利益和愿望的启蒙实学。这种启蒙实学，既表现于社会政治领域，又表现于哲学与文学艺术领域。这是宋元时期所不具有的新质的东西。（三）从清代道（光）咸（丰）到同（治）光（绪）年间，既是中国经世实学思想的高涨时期，也是由中国古典实学通往近代新学的转型时期。这一历史时期的实学思想，主要是围绕“救亡图存”这一时代主题而展开。他们在批判乾嘉考据学和理学末流的过程中，通过今文经学形式充分地发挥了中国实学中的经世之学。对于实体之学的探讨，则相对地削弱了。在经世之学中，除了继承传统的社会内容外，还侧重增加了“洋务”这一新的社会内容。他们面对帝国主义的入侵和西学的大量输入，敏锐地提出了“师夷长技以制夷”和“中体西用”的思想，提倡向西方学习，以求达到富国强兵之目的。在史学经世上，他们不但集中地研究了西北史地学，而且进一步拓展了域外史地学，从封闭走向开放，这也是中国古典实学所不具有的。晚清实学的最大特点就是在中西文化的冲撞与融合中，既继承了中国古典实学的成分，又大量地吸收了西政与西学，企图以西学之实补中学之虚，具有二重性。这一特点是由晚清社会矛盾的特殊性所决定的。

由上可知，“实学”这一概念并不是一个静态的结构，而是一个动态的历史范畴。只有从中国历史发展过程来说明中国实学的演变，才符合历史唯物主义原则。



四、中国实学和宋明理学

中国实学和宋明理学是宋以后相平行而又相联系的两种不同的学术思潮。它们之间的关系，到底是什么呢？只承认它们之间的相联系而否定相矛盾的一面，或者只承认其相矛盾而否定相联系的一面，都是一种偏颇之见。其实，由宋明理学的二重性必然引出中国实学与宋明理学之间关系的二重性。既有继承，又有排斥，它们之间完全是一种对立统一的辩证关系。

不管是以程、朱为代表的理学派还是以陆、王为代表的心学派，其主旨都是追求道德性命之学，重实体而略达用，在一系列理论问题上具有"虚"的一面，同时，在理学思想体系中也蕴含着"实"的一面。理学思想体系是"虚"与"实"的有机统一。在本体论上，从程朱把作为宇宙本体之"理"说成是无处所、无形迹，凌驾于宇宙万物之上的"净洁空阔的世界"这一意义说，理是"虚理"，借以对抗张载等人的元气实体论；当程朱把"理"看成宇宙万物的"根实处"，把宇宙万物说成是理的"安顿处"，宣传"理寓于气"、"阴阳涵太极"、"道不离气"时，理又是"实理"。理学家针对佛教的"以空为宗"、道家"以无为宗"，大力提倡实理论，公开宣称"吾儒万理皆实"，"宇宙间自有实理"。在人性论上，当程朱把人性分成天命之性与气质之性，承认天命之性是"无形影可以摸索"的"悬空之物"时，具有"虚"的性质；当他们批评佛教的"以性为空"观点，肯定"性是实理"，指出"吾儒以性为实"，承认气质之性是天命之性的"挂搭处"，"非气质则无所寓"时，具有"实"的性质。在道德修养上，当理学家受佛教影响鼓吹以直觉"发明本心"的顿悟之说时，具有虚无性质，而当他们主张"在人性、事

势、物理上”切实用功、“在事上磨炼”时，又具有明显的实功论思想，主张“必践于实而不为空言”。不管是程朱还是陆王，他们与理学末流不尽相同，在批判佛老的出世之说时，主张经国济民，提倡明经致用和史学经世。同时，在一定程度上，他们也留意于“格物游艺之学”，注意对自然奥秘的探索。

正因为宋明理学本身具有“虚”与“实”的二重性，所以实学家在同它的辩论中，总是吸取它的“实学”的成分，具有继承性的一面；又极力排斥其中的虚无成分，具有矛盾性的一面。所以明清时期的实学家在批评理学特别是理学末流的空谈心性之学时，对理学中的实学思想也多加肯定和继承。如明代实学家崔锐一方面批评二程《遗书》“杂于众手”，批评朱熹“注经乃衍词”，主张“不随朱子脚上转 是也”。同时他也称赞程朱等人“造诣精矣，皆实学矣。”(《洹词》卷 10)清代史学大师章学诚发挥朱熹的史学经世的思想，极力推崇“性命、事功、学问、文章，合二为一”的朱子之学，认为“黄(榦)、蔡(元定)、真(德秀)、魏(了翁)，皆承朱子而务为实学”，“而非专己守残、空言性命之流也。”(《文史通义》卷 3《朱陆》)

明清时期的实学家对于宋明理学采取分析的态度，既不同意“舍置古人之善”的全盘否定态度，也不同意“出于先儒之言，皆可以笃信而守之”的全盘肯定的态度。对于宋儒凡“合于圣者，即圣人也，则信而守之；戾于圣者，即异学也，则辩而正之。斯善学道者也。”(《王氏家藏集》卷 28《与彭宪长论学书》)在本体论上，实学家在否定理学家的“以理为本”和“以心为本”的同时，对理学思想体系中的“理在气中”、“理在事中”、“道在器中”、“阴阳涵太极”等合理思想，加以继承和发挥。如王廷相一方面批评程朱的理本论是“不言气而言理，是舍形而取影”的“不通之论”，另一方面又肯定程颢的“道器合一”的思想，认为“程伯子纯粹高

明，从容于道，其论得圣人之中正，上也。”(《慎言·文王篇》)在人性论上，他们在批评宋儒鼓吹的天命之性的同时，也吸取了其中的实性论思想。如王廷相指斥程朱的“性即理”的思想是“谬幽之论”，批评程朱“气外有本然之性”是“儒者之大惑”，同时他又发挥程颢的“论性不论气，不备；论气不论性，不明”的思想，提出了“性气一贯之道”；发挥程颢的“善固性也，然恶亦不可不谓性也”的观点，提出了“善固性也，恶亦人心所出，非有二本”的思想，从而驳斥了宋儒的性二元论思想。在道德修养上，他们在驳斥理学家的空悟之说的同时，也承袭了理学中的实功论和实践论思想。王廷相在修养方法上，虽然极力批评宋儒的主静说和主敬说是一种“近禅氏之虚静”，同时他也吸取了程朱的“内外交相养之道”的合理思想，从而提出了“合动静而一之”的修养之道，主张把“静而存养之功”与“动而省察之功”结合起来，“学者当并体而躬行之，则圣人体用一源之域可以循造矣。”(《雅述》上篇)他们虽然与宋明理学家的由内圣而达用的内圣型经世路线有所不同，但同理学家一样，也都十分注意发扬儒家的经世传统，提倡积极的入世精神，特别是在实测之学上，更加充实与扩大了儒家的经世观念。

由此，我们可以说，中国实学思想既是对宋明理学的经世传统及其蕴涵的实学思想的继承，同时又是对它特别是理学末流的空谈心性之学的否定。中国实学来源于宋明理学而又对立于宋明理学，既是“接着讲”，又是“对着讲”。宋明理学是中国实学思想赖以产生和发展的重要的思想文化来源之一。把理学与实学完全等同起来固然不妥，但是否认它们之间的内在思想联系也不符合客观实际。只有从对立统一的辩证法角度去认识与把握理学与实学的关系，才是符合中国实学发展的历史实际的。

五、中国实学的现代转换

从现代的观点看，中国实学作为中国古代的文化形态虽早已成为历史的陈迹，但是它并没有死亡，在中国思想史上它是属于最接近于近现代的文化，它的原典精神仍然深深地扎根于现代人的文化心理结构之中，具有超时空的普遍性。所以，现代人可以通过古代实学原典去领悟它的精神实质，并以现代人的心态和需要去转换中国古典实学，将中国实学与现代沟通起来，努力寻找二者的衔接点，由传统走向现代化之路。

（一）实事求是的崇实精神。中国实学的基本特点是“崇实黜虚”，处处突出一个“实”字。在本体论上讲“实体”，反对“以无为本”、“以空为本”；在人性论上讲实性、实心，反对“以心性为空”；在道德修养上，讲“实修”、“实功”，反对“空悟”之论；讲“实行”、“实践”，反对言行脱节的浮夸之风；在人生价值上，坚持“实政”、“实用”，反对逃世、出世；在学风上，提倡“实言”、“实风”，切忌一切空谈、套话、废话、大话。中国实学发展史证明，凡是坚持实事求是的崇实精神，国家必强，社会必治；凡是违背实事求是的崇实精神，国家必弱，社会必乱。是否坚持实事求是的崇实精神，是关系到国家生死存亡的重大问题。在今天，提倡这种崇实精神，对推进中国现代化仍具有积极的意义。从一定意义上，我们反复强调与坚持的实事求是的思想路线，也可以说是中国实学思想的继承、弘扬与发展。

（二）追求真理的科学精神。中国儒家的“重道义、轻技艺”的思想传统，对弘扬科学精神有一定的制约作用，但是在中国实学史上却始终注意弘扬追求真理的科学精神。从宋代的“天地动植

之学”和“格物游艺之学”，到明清之际的“实测之学”，再到近代的“格致之学”，实学家都是自觉地把科学纳入中国实学的范围。继承与弘扬这种科学精神，正是从中古文化走向近现代文化重要突破口和衔接点之一。在中国现代化的过程中，我们应以“科技是第一生产力”为指导思想，大力提倡“科技兴国”，努力促进科学技术的长足发展，争取中国早日跨进世界强国之林。

（三）“兴利除弊”的改革精神。一部中国实学发展史，实际也就是一部“兴利除弊”的改革史。每当中国历史上出现“内忧外患”之时，也就必然会引发出实学思潮。而每一次实学思潮的出现，其历史使命总是“兴利除弊”，以达到挽救社会政治危机之目的。不管是地主阶级的改革派还是新兴市民阶层，他们既从社会政治上揭露了当时的各种积弊，又从思想上批判了佛老和理学末流的空疏之风和各种禁锢人性的陈规陋习。同时他们在田制、农技、水利、赋税、漕运、荒政、边务、兵制、吏治、科举诸方面提出了一系列的改革方案，甚至有的实学家还亲自发动与领导了社会政治改革运动（如北宋王安石、明代张居正等人），从而向前推动了社会的发展。中国历史上以“兴利除弊”为主要内容的实学思潮，不但为我们今天的社会改革提供了丰富的历史经验教训，其改革精神和牺牲精神，也永远激励着我们在困难中前进。中国只有推行改革才有前途，因循守旧是没有出路的。

（四）放眼世界的开放精神。从中国实学发展的历史看，实学是一个开放性的思想体系，并非是一个凝固不变的封闭体系。实学的开放品格，主要表现为两方面：第一，善于及时地吸取外来文化的精华，以补充和发展自己。中国实学是在中国这块土地上滋生的社会思潮，具有儒家所固有的经世传统和重道德的社会内容，对于一切外来文化具有本能的排斥性，这是不言而喻的。但是中国实学从一开始，就在批判外来文化——佛教 的同时，

也吸取了隋唐佛教的合理成分，特别是佛教关于“实体”和“体用不二”的观念，将传统儒家的“内圣外王之学”改造成“实体达用之学”，从而为儒家的内圣之学提供了坚实的哲学基础。明清之际，随着“西学东渐”和中西文化的冲突与融合，明清实学家特别是当时的自然科学家便及时地从西学中吸取了它的科学内容和近代科学思维方式，并把它与中国传统实学思想相结合，构成了明清实学的重要内容。鸦片战争以后，晚清实学家顺应世界进步的潮流，提出了“师夷长技以制夷”和“中体西用”之说，不断地向西方寻求真理，接受西方传入的“西学”、“西政”、“西艺”，用来补充、修正中国古代实学的内容，使之成为中国先进知识分子“救亡图存”的重要思想武器。第二，将中国实学推广到世界各国，以推动人类文明的发展。中国实学从一开始，便通过各种文化交流渠道，传播到朝鲜、日本和东南亚各国，并在那里与本土文化相结合，逐步形成了朝鲜实学和日本实学等。明清时期，既有“西学东渐”，也有“东学西渐”，中国传统文化和中国实学通过西方传教士而流传到西欧各国，并且成为欧洲文艺复兴和资产阶级革命的重要推动力之一，为西方的现代文明的建构作出了自己的贡献。中国与世界各国的文化交流，不但是双向的，同时也是互补的。譬如，当中国强盛之时，宋元明清的实学思想曾传到日本，对其明治维新和日本近代化有一定促进作用；而当鸦片战争之后，由于中国“救亡图存”的社会需要，先进的中国人（如王韬、梁启超）又从日本传入了许多实学家的先进思想，成为中国近代进行社会改革的重要思想武器。由此可见，中国实学并不是如某些人所说是一个僵死的封闭体系，而是一个善于不断地从外来文化中吸收营养，而又不断地将自己的思维成果奉献给世界各国的开放性思想体系。中国实学的生命力，就在于它的开放性。在推行改革开放的今天，我们不但可以从中国实学的开放品格中

吸取历史借鉴，而且也可以从历史上证明中国只有开放才有出路的真理，从而增强我们执行改革开放政策的信心和勇气。这是中国实学留给我们的一份珍贵的精神财富。

中国实学作为中国特定社会历史条件下的产物，虽已过时，但是它的精神依然存在。只要我们对它善于进行转换，继续弘扬实学精神，对于推动中国现代化进程必有重要意义。

第一编

北宋至明前期的实学思想

总 目 录

导 论

上 卷

第一编 北宋至明前期的实学思想

引 论
第一章 胡瑗及其安定学派的“明体达用之学”
第二章 李觏的实学思想与“庆历改革”
第三章 王安石的实学思想与“熙宁改革”
第四章 横渠学派及其实学思想
第五章 洛学及其实学思想
第六章 湖湘学派及其实学思想
第七章 金华学派及其实学思想
第八章 考亭学派理学体系中的实学思想
第九章 象山学派心学体系中的实学思想
第十章 永康学派及其实学思想
第十一章 永嘉学派及其实学思想
第十二章 深宁学派及其实学思想
第十三章 东发学派及其笃实之学
第十四章 巽斋学派及其实学思想
第十五章 元朝理学及其蕴含的实学思想

第十六章　河东学派及其“笃实践履之学”
第十七章　从真德秀的《大学衍义》到丘浚的《大学衍义补》
第十八章　姚江学派心学体系中的实学思想

中　卷

第二编　明中叶至清中叶的实学思想

引　论
第十九章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(上)
第二十章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(下)
第二十一章　《明经世文编》及其救世精神
第二十二章　明清的战争实践与兵学的发展
第二十三章　明清实学与中医学的发展
第二十四章　“西学东渐”与明清之际的经世实学
第二十五章　市民阶层与启蒙经世思想
第二十六章　市民阶层与哲学启蒙思潮
第二十七章　市民阶层与文艺启蒙思潮
第二十八章　明清之际实学思潮的高涨与朱子学的复兴
第二十九章　史学经世思潮的兴起与发展
第三十章　明清诸子学的复兴与发展
第三十一章　考据实学的兴起与发展
第三十二章　乾嘉学派与清代实学

下 卷

第三编 晚清时期的实学思想

引 论
第三十三章 道咸年间的学风之变与经世派的崛起
第三十四章 道咸年间的议政风尚与呐喊变法
第三十五章 道咸年间的鸦片泛滥与禁烟之议
第三十六章 道咸年间的“实政之学”
第三十七章 道咸年间经世派的史地学
第三十八章 近代洋务派的经世观念
第三十九章 洋务派的“师夷智”的实学思想
第四十章 洋务时期“格致之学”
第四十一章 洋务时期域外史地研究的新拓展

第四编 中国实学在日本、朝鲜的传播及历史影响

引 论
第四十二章 明代元气实体论与日本德川时代的实学
第四十三章 明清实测之学对日本实学的影响
第四十四章 陈元赟的实学在日本的传播和影响
第四十五章 清代科技实学与朴齐家的《北学议》
第四十六章 清代考据实学与金正喜的实学思想
第四十七章 清初经世实学与丁若镛的实学思想
后 记

目　录

导　论

第一编　北宋至明前期的实学思想

引　论……（1）
第一章　胡瑗及其安定学派的"明体达用之学"……（21）
第一节　新儒学的复兴与安定学派的产生……（21）
第二节　"经义治事，以适士用"……（27）
第三节　治经"必论其大体，其章句细碎不足道"
……（36）
第四节　"治己而后治乎人"……（43）
第五节　"为文章皆传经义"……（48）
第二章　李覯的实学思想与"庆历改革"……（52）
第一节　李覯与"庆历新政"……（52）
第二节　"救弊之术，莫大乎通变"……（56）
第三节　"非教化则性不成"……（61）
第四节　"经济之士，必先富其国"……（66）
第五节　"治国之实，必本于财用"……（70）
第六节　以"实效"考核官吏……（78）

第七节 “明本治军”…… (83)
第三章 王安石的实学思想与“熙宁改革”…… (89)
第一节 忧患意识与“熙宁改革”…… (89)
第二节 “经术者,所以经世务也” …… (96)
第三节 “稽古趋时”论…… (107)
第四节 “道有体有用”之说…… (111)
第四章 横渠学派及其实学思想…… (117)
第一节 张载生平、著作及其学派 …… (117)
第二节 “有无虚实,通为一物” …… (125)
第三节 “内外发明”修持之道…… (132)
第四节 “务为实践之学”…… (139)
第五节 天地动植之学…… (149)
第五章 洛学及其实学思想…… (159)
第一节 “释氏无实,其归欺诈” …… (160)
第二节 “穷经将以致用也”…… (165)
第三节 “不是吾儒本经济,等闲争肯出山来?” …… (175)
第四节 “才与至诚合一,方能有济” …… (180)
第五节 “一草一木皆有理,须是察” …… (187)
第六章 湖湘学派及其实学思想…… (195)
第一节 湖湘学派源流及学派特色…… (195)
第二节 “道不离形”、“性立天下之有” …… (207)
第三节 “学贵力行”…… (220)
第四节 “儒者之政,一一务实” …… (229)
第七章 金华学派及其实学思想…… (238)
第一节 以民为宝,“取民有制” …… (239)
第二节 “为国者当使人依己,不当使己依人”

……（246）
第三节 “百种奸伪，不如一实” ……（256）
第四节 “致知力行本交相发工夫，切不可偏”
……（263）
第五节 “讲实理、育实材而求实用” ……（269）
第六节 “合群策，集事功” ……（277）
第八章 考亭学派理学体系中的实学思想……（284）
第一节 朱熹和考亭学派……（284）
第二节 “吾儒万理皆实”……（290）
第三节 “人之性本实”……（300）
第四节 “著实做工夫”……（305）
第五节 “必践于实而不为空言”……（313）
第六节 “ 经世济物”……（318）
第七节 “兴其滞，补其弊” ……（325）
第八节 “格物游艺之学”……（333）
第九章 象山学派心学体系中的实学思想……（343）
第一节 象山学派的形成、著作及其学术特点
……（343）
第二节 “宇宙间自有实理”……（351）
第三节 “人情物理上做工夫”……（354）
第四节 “ 论道经邦”……（361）
第五节 “甬上四先生”及其实学思想……（374）
第十章 永康学派及其实学思想……（386）
第一节 陈亮和永康学派……（387）
第二节 以变通求实功……（391）
第三节 以务实致功利……（400）
第十一章 永嘉学派及其实学思想……（409）

第一节　永嘉学派的形成及其思想特征…… (409)
第二节　以气物(器)为实体的唯物论…… (415)
第三节　验事、考实的认识论 …… (422)
第四节　“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”
…… (429)
第五节　“胜之之道，尽去吾之弊政” …… (436)
第六节　“裕民力而后可以议进取”…… (439)
第七节　“由募还农”…… (442)
第八节　“纪纲以专为累，则莫若分之”，“法度
以密为累，则莫若疏之”…… (450)
第十二章　深宁学派及其实学思想…… (458)
第一节　胸怀爱国爱民之情，精心致力于实政、
实事…… (458)
第二节　善取诸家之长，以求实理为归 …… (465)
第三节　反对空疏学风，力主经世致用 …… (470)
第四节　反对虚妄穿凿，坚持实事求是 …… (476)
第五节　反对空谈心性，提倡实修、实践…… (482)
第十三章　东发学派及其笃实之学…… (491)
第一节　黄震与东发学派…… (491)
第二节　天地之理“至实而无妄”…… (497)
第三节　提倡“平说实理”，反对“过高出奇之说”
…… (500)
第四节　人性即气质之性，非未生前“虚空中
别可言性” …… (505)
第五节　勿蹈理学末流“谈虚之失，而反之笃行
之实” …… (510)
第十四章　黄高学派及其实学思想…… (515)

第一节　巽斋学派的"有益于世用"的思想特点 …… (515)
第二节　"务出新说"的社会改革思想…… (524)
第三节　重气节与正气精神…… (534)
第十五章　元朝理学及其蕴含的实学思想…… (550)
第一节　元蒙社会与儒学大势…… (550)
第二节　赵复、刘因的理学及其实学思想 …… (554)
第三节　许衡、郝经用世的实学思想 …… (563)
第四节　吴澄"会同朱陆"的实学思想…… (576)
第五节　金履祥、许谦在经学中的实学思想 … (590)
第十六章　河东学派及其"笃实践履之学"…… (598)
第一节　薛瑄与河东学派…… (598)
第二节　"实理皆在乎万物万事之间"…… (603)
第三节　"性气不相离"…… (610)
第四节　"圣贤功夫，步步皆实" …… (615)
第五节　"真知其理而实践之"…… (620)
第六节　"读圣贤之书，句句字字有的实用处，方为实学" …… (624)
第十七章　从真德秀的《大学衍义》到丘浚的《大学衍义补》 …… (630)
第一节　《大学》与儒家的体用之学…… (630)
第二节　真德秀及其《大学衍义》…… (636)
第三节　《大学衍义》的正心论…… (641)
第四节　《大学衍义补》的编纂与内容…… (645)
第五节　全体大用的实学思想…… (650)
第六节　御边有道——经世实学的个案探讨 …… (653)

第七节　内圣与外王的本迹关联…… (658)
第十八章　姚江学派心学体系中的实学思想…… (661)
第一节　王守仁和姚江学派…… (661)
第二节　心是“实理”而非“幻相”…… (670)
第三节　“致良知”是实地用功，并非“悬空无实之谓” …… (676)
第四节　“真知即所以为行、不行不足谓之知” …… (682)
第五节　“人须在事上磨炼作功夫乃有益”…… (688)
第六节　“明德亲民一也”…… (694)
第七节　王门后学的实学思想…… (701)

引　论

从北宋至明代前期，是中国实学思想的产生和发展时期。

所谓实学，是指宋以后的“实体达用之学”。随着历史的变迁和忧患意识的隐显，实学总是或侧重于“实体”或侧重于“达用”而不断地在转换中向前发展。宋代实学，经历了一个由北宋重“达用”到南宋重“实体”再到南宋末年重“达用”的否定之否定的演变过程。

从孔子开始，儒家的内圣外王之学，虽已成为悠久的历史传统，但是以“实体达用”为基本内容的实学，则始于北宋。北宋王朝建于公元 960 年，到宋仁宗时已有 80 年的历史，宋王朝开始由宋初的小康繁荣局面向“内忧外患”的颓势转化。正如范仲淹所说：“我国革五代之乱，富有四海，垂八十年。纲纪制度日削月浸，官壅于下，民困于外，夷狄骄盛，寇盗横炽，不可不更张以救之。”（《答手诏条陈十事》）王安石对北宋中期的社会政治危机，亦指出：“顾内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以穷困，而风俗日以衰坏。四方有志之士，谔谔然恐天下之久不安。”（《王临川集》卷 39）这说明，到宋仁宗时，北宋王朝已陷于严重的社会政治危机，不但外有西夏与辽的勒索侵扰，而且内有“官壅于下，民困于外”，“寇盗横炽”，“风俗日以衰坏”。在这种国势衰颓之际，许多满怀忧患意识的有志之士，在痛苦的

反思中，追溯其原因，认为一是“佛老以妖妄怪诞之教坏乱之”，二是唐末宋初以来“尚文词而遗经业”的浮虚学风所致。所以，要拯救北宋的社会政治危机，除了进行社会政治改革外，还必须在思想上批判佛老的“异端邪说”和俗儒的崇尚词赋的浮华学风，掀起以经世致用为价值取向的复兴儒学的社会思潮。北宋实学思想，既是北宋社会危机的反映，也是儒学复兴思潮的产物。正如朱熹所云，从汉唐以来，“俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用；异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。”(《大学章句序》)北宋以“实体达用之学”为基本内容的实学思想，就是在同俗儒的“无用”与佛老的“无实”的辩论中逐步产生与发展起来的。

“宋初三先生”，特别是胡瑗提出的“明体达用之学”，不但从体用结合的哲学高度论证了儒家的“内圣外王”思想，含有丰富的思想内容，而且提出了中国实学发展的基本模式。它所包含的“明体”与“达用”，实际上是中国实学的两翼或两足，密不可分，缺一不可。胡瑗的“明体达用之学”是中国实学思想的理论先驱。

北宋仁宗时期，面对着来自内部与外部的社会挑战，许多士大夫萌发了强烈的忧患意识，便由佛老的虚无本体之学转向以气为本体的实体之学，由崇尚词赋的浮华之风转向“明经致用”的经世之学。在这一由虚返实的转变过程中，在实体论上，李觏虽提出了元气实体论，批判了刘牧的数本源论，王安石提出了“道有体有用”之说，张载提出了有无、虚实、动静、体用、一多“通为一物”的气实体论思想，批判了佛教以“世界乾坤为幻化”、老子的“有生于无”的虚空之论，但这都不是北宋实学的重点。北宋实学思想的重点是“重功利、求实用”的达用之学。北宋时期的达用之学，从实践与理论两方面展示了它的丰富的社会内容。

从实践上，不但掀起了以范仲淹为代表的“庆历新政”，而且

也出现了以王安石为代表的“熙宁改革”，既批判与揭露了北宋社会的积弊，也提出了旨在“富国强兵”的拯救之策。两次社会改革，归纳起来，有四方面的实政内容：(一)在经济上，范仲淹提出“均公田”、“厚农桑”、“减徭役”。李觏主张“平土均田”、“薄赋敛”、“平准法”、“强本抑末”。张载主张“复井田”和“市易之政”。王安石提出“均输法”，以纠正税收之流弊；提出“募役法”，以减轻农民徭役之苦；提出“青苗法”，以防止豪强大户盘剥农民；提出“市易法”，以防富商大贾垄断商业；提出“农田水利法”，以鼓励开垦荒地，兴修水利，发展生产；提出“方田均税法”，以纠正赋税不均之弊病。(二)在政治上，范仲淹提出“明黜陟”、“择官长”、“覃恩信”、“重命令”，以加强中央政权的指挥能力。李觏主张“不辨亲疏，不异贵贱，一致于法”，以限制豪门贵族的政治特权；主张以事功取士，反对荫恩制和重章句轻实用的科举制度。张载主张德治与法治结合，强调“重民”、“足民”的民本主义。《吕氏乡约》正是横渠学派的德治与法治相结合以德治为主的具体构想。(三)在军事上，范仲淹主张“修武备”，召募卫兵，加强训练。张载在边防上主张“清野”、“固守”、“省戍”、“固民”、“讲实”等，以增强抵御外敌的力量。李觏在兵制上，主张“屯兵以征戍，乡军以守备”；在治军上，主张“本(仁义)末(诈力)相权”；在择将上，主张以良将代怯将，以将权代监军，以实战代空言。王安石推行“保甲法”、“保马法”和“将兵法”，以加强宋王朝的武装力量和提高军队素质。(四)在教育上，从培养经国济世人才出发，范仲淹主张“精贡举”，改革科举考试的内容与程式。李觏批评科举取士多“不尽善”。在教育内容上，王安石也主张废除死记硬背的明经诸科，设立“经义局”，以他所编《三经新义》教育士人；整顿太学，建立武学、律学与医学等。

不管是“庆历新政”，还是“熙宁改革”，都是在实学理论指导

下进行的，除了气实体论作为哲学基础外，还有如下重要理论：一曰功利主义。李觏针对儒家的重义轻利的思想传统，大力提倡“治国之实，必本于财用”、“经济之士必先富其国”，指出孟子“何必曰利”是一种偏激之论，“焉有仁义而不利者乎？”针对儒家的“尊王贱霸”的思想，李觏指出管仲之相齐桓公，“外攘戎夷，内尊京师”；商鞅之相秦孝公，“明法术耕战，国以富而兵以强”，都不是轻易可及的，也是俗儒所难以相比的。他认为追求功利是人的本性，“人非利不生”，“欲者，人之情”；俗儒排斥功利之论，不过是“贱人之生，反人之情”的谬说。他的重功利的实学思想，是为他的“富国强兵”的社会改革服务的。二曰“明经致用”。王安石发挥胡瑗的治经“必论其大体，其章句细碎不足道”的思想，大力提倡“经术者，所以经世务也”，“圣人之术，修其身，治天下国家，在于安危治乱”，反对“离章绝句、释名释数”的空疏之风。他设立“经义局”，编纂《三经新义》，为“熙宁改革”作理论论证，是王安石“明经致用”论的具体运用。三曰“因时变法”（或“稽古趋时”）。李觏为了反对“袭古蹈常”的保守派，指出“救弊之术，莫大乎通变”。王安石论证“贵乎权时之变”，反复强调“因其变而制之法”，指出复古主义是一种“非愚则诬”的做法，为他的社会改革寻找历史根据。张载通过“两体”、“感应”、“动静”、“神化”等范畴的阐释，从宇宙观的高度，揭示了运动变化是事物发展的普遍规律，从而为北宋社会改革提供了坚实的哲学根据。由此可见，北宋的社会改革运动，是当时实学思潮的产物。

北宋的“重功利、求实用”的达用之学，除了经世济民外，还注重对自然奥秘的探索。张载及其横渠学派的“天地动植之学”，即是突出代表之一。张载及其弟子探索了宇宙结构，提出了“天地皆动”的精辟思想，合理地解释了月相、月食以及风雨雷霆等自然现象，还对动植物的生命现象和人的生理心理现象（包括梦

和人的呼吸)以及声音、声响等物理现象，都进行了一定的探索和说明，从而为中国自然科学的发展作出了重要贡献。

不管是"庆历新政"还是"熙宁改革"，由于它触犯了大官僚大地主的阶级利益，在他们的强烈反对与百般阻挠下，以失败而告终。随着王安石新政的失败，在政治上出现了以司马光为代表的守旧势力的重新执政，在学术上也相应地出现了由外王而达内圣、由致用而达实体的内倾的转向。这一学术重点的转移，既有社会历史原因，也有学术自身的原因。北宋灭亡后，宋朝所固有的社会弊端和政治危机进一步扩大与发展。正如胡宏所云："居今之世，譬如乘敝舟，泛沧海，风涛汹涌，未知所济。"(《胡宏集·与吴文忠》)吕祖谦亦指出：南宋"仇耻未复，版图未归，风俗未正，国用未充，民力未厚，军政未核。"(《馆职策》)许多志士仁人从拯救南宋社会危机出发，要求在总结北宋王朝灭亡的经验教训的基础上提出救弊之策。在追溯北宋灭亡的原因时，理学家几乎都把它归罪于王安石及其变法，程颐认为"荆公新学"比佛教更为可怕，指出"在今日，释氏却未消理会，大患者都是介甫之学"，"如今日，却要先整顿介甫之学，坏了后生学者。"(《河南程氏遗书》卷2上)程氏弟子陈师锡认为王安石"新学""本出于刑名度数，性命道德之说实其所不足。"杨时以为王安石"挟管、商之术，饰六艺以文奸言"，"致今日之祸者，实安石有以启之也。"邵伯温攻击"王荆公为相，寝食不暇，尽变更祖宗法度，天下纷然，以致今日之祸。"南宋初年赵鼎指斥"绍圣(宋哲宗年号)以来，学术政事，败坏残酷，致祸社稷，其源实出安石。今安石之患未除，不足以言政。"(《宋会要辑稿》礼十一之四)胡宏也指斥王安石"确信乱臣贼子伪妄之书，而废大圣垂死笔削之经，"遂使"不数年而金人内侵，首足易位，涂炭天下，未知始终，原祸之本，乃至于是。"(《五峰集》卷4)朱熹编写《三朝名臣言行录》，收录

北宋以来攻击与诽谤王安石的言论，还撰成《书两陈谏议遗墨》一文，指斥王安石“骋私意，饰奸言”、“迷国误朝”、“败国殄民”，“学术不正”。同时，从“隆兴和议”后，南宋获得了短暂的和平时期，也为理学家着力于探讨心性之说创造了有利的社会环境。以二程为代表的“洛学”，以胡宏、张栻为代表的湖湘学派，以吕祖谦为代表的金华学派，以朱熹为代表的考亭学派，以陆九渊为代表的象山学派，就是在这样的社会文化氛围中为了“整顿介甫之学”，即纠正王安石重实用的刑名功利之学，而转向“重实体”的“性命道德之说”，以“性与天道”为主旨，建立起的不同的理学派别。他们是由王安石变法及其达用之学失败而走向反面的必然结果。

上述不同理学派别，其主旨虽是追求道德性命之学，具有不同程度的重实体而轻达用的内倾趋向，但是在理学体系中也涵有丰富的实学思想。他们在自己的著作中不但多次使用过“实学”这一概念，而且还从不同的侧面阐述了实学思想。理学体系中的实学思想，主要有实理论、实性论、实功论、实践论、经世致用说和“格物游艺之学”等。

在本体论上，以程朱等人为代表的理学家，反对李觏、张载、王安石等人的气（元气）实体论，主张以“理”为宇宙的实体。朱熹发挥二程的天理论思想，大力提倡实理论，认为“吾儒万理皆实。”作为宇宙实体之“理”本是无处所、“无形迹”的“净洁空阔的世界”，何以又是“实”呢？他认为，从“体用一源”看，理虽无形，但在本体中已具有生发万物之理，理是宇宙万物的“根实处”；从“显微无间”看，“理寓于气”、“理在物中”、“道不离器”、“阴阳涵太极”，理是以气、物、器物质实体为“安顿处”。在此基础上，他批评了佛教“以空为宗”、道家“以无为宗”的空无本体之学。陈淳亦认为太极是“总天地万物之理而言”，并非“悬空底物”，由此他也

批评了庄子的“道在太极之先”的说法。认为“理是在物当然之则”，“离事物论理则理为虚”，从而修正了朱熹的“分理气为二”的思想，认为道“只是日用人事所当然之理”，并不是“高妙悬空在万物之表”，从而批评了老、庄的“以道为超乎天地器形之外”的说法。真德秀发挥程颢的“道器合一”的思想，认为道与器“初不相离，若舍器而求理，未有不蹈于空虚之见，非吾儒之实学也”；指出佛教“以空虚为真，以理为障，而以纵横作用为奇特，故与吾儒之论正相南北。”(《真西山文集》卷30)

以胡宏、张栻为代表的湖湘学派，从客体与主体统一的角度，提出了性本体论，认为“性，天下之大本也，”具有唯心论性质。何以又为“实”？他们认为“性外无物，物外无性”，性是“有而不能无者”、性是“实然之理”，说明性是实体，而非虚无。不但指出“佛之道，以空为至，以有为幻，此学道者所当辨也”，而且也指出“老氏乃以有无为生物之本，陋矣！”

以陆九渊为代表的象山学派，虽把心作为宇宙本体，具有空虚性质，但是陆九渊从“理在事中”出发，认为“人心只爱去泊著事”，心不能凌驾于事物之上而独立存在。他还认为心是伦理实体，“仁义者，人之本心也”。指出佛教“以心为空”，则会“君不君、臣不臣、父不父、子不子矣”。由此，他作出了“宇宙间自有实理”的结论。

在人性论上，程朱学派虽然把人性分成天地之性与气质之性，承认天地之性“无形影可以摸索”，但是他们反对“释氏以性为空”，指出“吾儒以性为实”。人性“以其体言，则有仁义礼智之实；以其用言，则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之实。”(《朱子语类》卷6)人性并不是“悬空之物”，而是性“非气质则无所寓”，以气质之性为“挂搭”、“安顿”处。程朱学派既批评佛教的“以性为空”和“作用是性”之说，掏空了“三纲五常”的封建伦理，也批评了陆九

渊的“高谈性命之说”，是一种混淆天理与人欲的“杜撰之说”。湖湘学派在肯定“性是实理”的基础上，也指出佛教“以心为空”是“伪立其德，以扰乱天下”。（《胡致堂崇正辨》）

在道德修养上，以程朱为代表的理学派主张不管是“向外用功”还是“向内用功”，都必须“着实做工夫。”既要在日常人伦中做工夫，也要在博学、审问、慎思、明辨、笃行中做工夫。即使是“内省”的“主敬”工夫，亦不是“冥目静坐”，而是“随处著力”。认为佛教的顿悟说是“无星之称耳”，认为不在“穷天理、明人伦、讲圣言、通世故”上切实用功，就等于“炊沙而欲其成饭也。”指出陆九渊“不肯就实，却说是悟”的“一以贯之”之说，“断然是异端、断然是曲学”，决非圣人之道。陈淳发挥朱熹的实功论思想，指出以杨简为代表的江西陆学摒弃“道问学”一节工夫，是“阴窃释氏之旨而阳托诸圣人之传”。他主张学者用功”不可躐进”，只有在日用生活中，“各一一精察其理之所以然，而实践其事之所当然，自此可以上达矣。”（《北溪字义》卷上）真德秀主张存心与穷理“当表里用功”，持敬与穷理应相辅相成，如果如象山学派那样只存心而不穷理，这不过是“禅家之空寂而已”，强调只有“就事物中穷义理”，才是“着实用力之地，不致驰心于虚无之境也。”（《真西山文集》卷 30）

以陆九渊为代表的心学派虽然鼓吹以直觉“发明本心”的顿悟之说，带有浓厚的虚无性质，但是在他们的心学体系中也有某些实学成分，如陆九渊主张“在人性、事势、物理上做些工夫”，“学能变化气质”，“为学有讲明、有践履”，“一意实学，不事空言”，“逐事逐物考究磨炼”等。正是从这一意义上，陆九渊自称他“平生学问唯有一实，一实则万虚则碎。”

在知行问题上，理学家都反对知而不行的浮虚之风，主张知行统一的“知行互发”论。二程虽然承认德性之知不萌于闻见之

知，但他们把“知”分成“常知”与“真知”，强调实践出“真知”，如谈虎色变，只有被老虎伤过的田夫才是“真知”。张栻认为“据其所知而行之，行之力则知愈进，知之深则行愈达”，知与行是“内外交正，本末不遗”的。吕祖谦亦强调实践出真知的道理。“如无事时戒酒皆非实见，因一次酒失，方知酒真不可饮。又如无事时岂不知江行之险，经一次风涛几覆舟后，必须相风色。”(《孟子说》)肯定“致知力行本交相发工夫，且不可偏。”(《文集·与朱元晦》)朱熹在“重行轻知”的基础上，提倡“知行互发”，“真知则未有不能行者。”陈淳肯定知行“交进而互发”，提出了“圣人以力行为主而致知以副之”的命题。真德秀主张“合知行于一致”，“则为学之功至矣”，指出只有“反躬实践”，才能使知“不坠于空谈无实之病”。胡宏依据“知行互发”的理论，指出词章之学是“斯文扫地，邪说滔天”，只知“滞泥训诂传注之末，不知《六经》之旨，漫然放诞，不切于身”。张栻也批评词章之学“大抵操笔习为文辞，以求应有司之程耳”，这不是“国家所望于多士之意”。指出“贪慕高远”、不“步步踏实”的理学末流是“恍恍虚矜而不循其实，亦为失其真而已。”朱熹既反对“说正心，但将正心吟咏一晌，说诚意又将诚意吟咏一晌，说修身又将圣贤许多修身处讽诵”一顿的假道学家，也反对“掇拾言语，缀缉时文”，专在题目上“说廉”、“说义”的俗儒，主张圣贤之学“只是真个去做”，只是“必践于实而不为空言”矣。

不管是程朱等理学家，还是陆九渊心学家，他们虽然着力于实体之学的探求，并且在理学体系中阐述了许多实学思想，但是他们不同于理学末流，始终注意经国济民，从不“耻言政事书判”，坚持由实体而达用、由内圣而外王的内圣型的经世传统。他们都提倡积极入世精神，主张“经世济物”，批判佛教的“以人生为幻”和“出家出世”之说，指出佛教“以此率人，是绝类也”，以此

"脱世网，至愚迷者也。"(一)理学家多继承胡瑗的思想，主张明道致用论。二程指出"经所以载道也，器所以适用也。学经而不知道，治器而不适用，奚益哉?"认为治经而不明道，"尽治《五经》，亦是空言"，极力反对俗儒的"溺于文章"，"牵于训诂"的"词章之文"。吕祖谦"以讲求经旨、明理躬行为本"，肯定读书如"百工治器，必贵于有用"。(《杂说》)朱熹发挥程氏的"治经、实学也"的思想，既反对溺于文章的"文人之经"，亦反对惑于异端的"禅者之经"，主张明道致用的"儒者之经"。陈淳在《似学之辩》中，反对俗儒只是"吟哦记忆"、"铺排骈俪"，"以为缀缉时文之用"，只是把治经当作"躐高科，蹑要津"的敲门砖。这样的俗儒，"号曰富学，何足以为学?""号曰名儒，何足以为儒?"真德秀依据"体用不二"的原则，指出"士之于学，穷理致用而已。理必达于用，用必原于理，又非二事也。"(《真西山文集》卷36)陆九渊强调"圣人之道有用，无用便非圣人之道。"(二)主张史学经世。朱熹注重史学的经世功能，指出"读史当观大伦理，大机会，大治乱得失"，告诫学生治国"须更令广读经史，乃有可据之地。"真德秀如朱熹一样，亦重"古今事变之学"，指出"善学者，本之以经，参之以史，所以明理而达诸用也。……天理不达诸事，其弊为无用；事不根诸理，其失为亡本"，"性命道德之学"与"古今事变之学"是密不可分的。这实为明清浙东"经世史学"理论之先河。(三)主张"兴滞补弊"论。针对宋代的各种社会弊端，理学家在政治、经济、军事、教育诸方面都提出了"兴滞补弊"的改革措施，以解决"积弱"、"积贫"的问题。在政治上，根据"民为邦本"的指导思想，二程提出"保民而王"，主张"君道以人心悦服为本"，反对"视民如禽兽"。胡宏深知宋代官僚机构臃肿的危害，主张实行"为事设官，为官设人"，反对"为人设官，为官选事。"如此，"官约事省，为政有经，民听不惑，而危亡可救矣。"吕祖谦主张"以德结人"即

"结深恩于法制之外";广开言路,"合群策集事功",反对君主"独运万机"之说。朱熹提倡德刑"相为为表里"而"以礼德为本";针对"州县之权太轻"的弊端,主张改州政分属四司,加强地方的政治、经济、军事和用人之权。象山后学袁燮主张"君民一体",认为"民固不可无君,君亦不可无民"。提倡国家大事"稽谋于众","患人才之难得,稽谋于众,必当有超卓逸群之彦;患国计之未半,稽谋于众,必将有取与不穷之术;患边备之未修,稽谋于众,必将有御戎制胜万全之良策。"在经济上,根据"治道以恤民为本"的原则,针对土地兼并,二程主张"均田务农",胡宏主张"随口给以公田,使各食其力";朱熹虽不同意井田制,但大力推行"经界法"。理学家针对横征暴敛,都主张"轻徭薄赋",主张君主"广取不如俭用",以达到"宽民力、厚国本"的目的。朱熹提倡"社仓法",以赈灾荒;象山后学舒璘也留心于"荒政、茶盐、常平、义仓"之法。在军事上,理学家都主张"内修政事,外攘夷狄"(或"壮国势而消外侮"),既反对投降主义,也反对冒进主义。胡宏认为"修德、任贤、立政"是"复仇之大纲也";胡安国主张采取"定计"、"建都"、"设险"、"尚志"、"正心"、"养气";胡寅推行"治军"、"任将"、"求贤"等措施,以达到抗金复仇的目的。张栻还提出了"选将帅,练甲兵,通内修外攘、进战退守为一事"的抗金复仇方案。吕祖谦根据"君子忧我之弱而不忧敌之强,忧我之愚而不忧敌之智"的原则,在对待抗金问题上,主张"为国者当使人依己,不当使己依人"。这是抗金复仇的重要战略思想。朱熹为了达到"内修外攘"之目的,针对宋代地方军权太轻的弊病,提出"散京师之兵,却练诸郡之兵"的主张;针对弱兵怯将的弊端,主张"精选良将"、"强精兵以御外侮";针对军费不足,提出"民兵屯田"的主张。在吏治上,二程主张"能者在职","贤者在位",反对君主"独治"。认为科举取士,"明经之属,唯专念诵,不晓义理,尤无用者也","欲

得天下之贤，兴天下之治，其犹北辕适越，不亦远乎？”建议以推荐取士之法代之。根据“王者之取人，以天下之公不以己，求其见正而不求其从欲”的原则，主张“问之经以考其实，试之职以观其才，然后辩论其等差而命之秩”，反对论资排辈。主张在用贤上“信之笃，则人致其诚；任之专，则得尽其才；礼之厚，则体貌尊而其势重；责之重，则其自任切而功有成。”胡寅提出“屈己救贤，信用群策者，求贤之实也；外示礼貌，不用其言者，虚义也。”吕祖谦重视为官之道：一曰“清”即廉洁而不嗜利；二曰“慎”，即谨慎从政；三曰“勤”，即尽职尽责，勿苟且偷媮。朱熹既反对荫恩制，也反对资考法。他也批评了科举取士制度，认为科举取士是“杜撰胡说，破坏后生心术”，以诗赋考试士子，“实为无用”；“今人作经义，正是醉人说话”。陆九渊批评科举取士“惟官资崇卑，禄廪厚薄是计，岂能悉心力于国事民隐，以无负于任使之者哉？”象山后学舒璘亦指责宋代科举取士“命题多断章取义”，“使士子投合有司，巧于穿凿，故辞达之文少而巧说之文多”，“所得之士，往往多轻浮躁露，殊乏器识，甚失明经取士之意。”

理学家的达用之学，其侧重点是经国济民，但是依据“格物穷理”之说，亦颇留意于“格物游艺之学”。二程在探索自然奥秘时，认为阴阳“二气交而和，则相畜固而成雨”，长安“西风而雨”是“山势使然”，名山大川成雨是“气之蒸成耳”；霜是“阴阳相搏之气”，电是“阴阳相轧”，雷是“阴阳相击”；火是“两木相戛”，“两石相戛”所致；月本无光，“月之光乃日之光也”，月食是“月不受日光故食”等。朱熹在二程科学思想的基础上，对宇宙演化和宇宙结构作了进一步探索，提出了“天无体”之说，也合理地说明了地久而不坠的原因。在天象上，他和二程一样，认为月“日耀之乃光耳”，“日为月掩，则日食”，提出了“月体常圆无缺之说”。在气象上，以为“霜只是露结成”，露只是气“自下蒸上”，雪只是雨“遇

寒而凝”，雷电“只是气相摩轧”，并以数的观念对雪花六角晶体作出了说明。他不但对地球的形成和地质的变迁作了考察，而且对潮汐现象、生命现象以及梦幻、气功等，也作出了说明。在理学家的“格物游艺之学”中，虽有不少直观的猜测成分，但也不乏精湛的科学论点。

南宋中期，除了以“谈性命而辟功利”为主旨的理学派别外，还有以陈亮为代表的永康学派和以叶適为代表的永嘉学派的事功之学。陈亮、叶適本属程氏后学，但随着南宋社会危机的加剧，他们深刻地认识到理学所蕴涵的空虚之弊是造成这种社会危机的重要原因。陈亮指出：南宋所以国势日衰，主要是在“谈性命而辟功利”的理学思想影响下，“一艺一能皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰‘尽心知性’；居官者耻言政事书判，而曰‘学道爱人’。相蒙相欺，以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”(《送吴允成运干序》)所以，要拯救南宋社会危机，除了社会改革，还必须在学术上由“谈性命而辟功利”转向“谈功利而辟性命”。南宋以“务实而不务虚”为特征的事功之学，正是适应这种时代需要和学术转向而产生的。

以陈亮、叶適为代表的事功学派，同以朱熹为代表的理学和以陆九渊为代表的心学，遂成南宋学坛鼎足之势。他们发挥了理学体系中的实学成分，同时也摒弃了理学体系中的虚无成分。(一)在经世致用上，他们与理学家虽然都主张“兴利除弊”的社会改革，但事功学派同理学家相比，不但对南宋社会弊病的认识更深刻、更带有全局性，而且在救弊之策上更切实际，更接近于社会生活。在南宋的诸多社会矛盾中，金与宋的民族矛盾是主要矛盾，所谓“存亡之势，在外不在内”也。在抗金复仇上，事功学派撇开以往的“不出于用兵则出于通和”的两极循环的思维模式，

陈亮主张“以变通求事功”，叶適提出“ 隄防之策乃在内而不在外”(或者“上策莫如自治”)，企图以改革内政求恢复故土。他们既反对“偷安姑息”的通和之论，也反对“单纯用兵”的盲动主义。如何通过“自治”来改革宋王朝的弊端呢?在政治上，他们针对宋朝中央过于集权的弊病，陈亮主张整顿朝纲，废除“任子”制，清明吏治，严格礼法，贬斥虚浮，鼓励直谏等。叶適针对“纪纲以专为累而国威不立”、“法度以密为累而治道不举”的弊病，提出了“纪纲以专为累则莫若分之”，“法度以密为累则莫若疏之”的原则，主张把中央集权与地方分权结合起来，在一定范围内，给予地方以较大的政治、经济、军事权力，发挥与调动地方的主动性与积极性。在经济上，根据“裕民力而后可以议进取”的原则，陈亮主张“择守令以滋户口”，发展生产；“立纲目以节浮费”，节省开支。叶適则更为具体地提出废除“财之四患”，即废除经总制钱、和买、折帛和宽减茶盐之税。同时，主张裁减冗兵、冗吏。在军事上，叶適在陈亮思想的基础上，主张“由募还农”，“以田养兵”，在军事部署上，主张以江北守江，经营两淮的方针。(二)“义利双行，王霸并用”论，是陈亮、叶適“兴利除弊”的理论基础。陈亮在同朱熹的“尊王贱霸”之说的辩论中，肯定霸道“固本于王”，王道亦杂于霸的思想。叶適主张“崇义以养利，隆礼以致力”，指出“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”。既反对“以不言利为义”，也反对“言利遂因缘以病民”。叶適由此对董仲舒的“仁人正谊不谋利，明道不计功”之说提出批评，指出“此语初看极好，细看全疏阔。”对董仲舒的批评，实际上也就是对理学家的“重义轻利”之说的批评。(三)在宇宙观上，叶適反对程朱“言道不及物”的思想，认为道非“虚一无为”之物，而是“常存乎形器之内”，发挥了理学家的“道不离器”的实学思想。同时，叶適也以“物之所在，道亦在焉”的实学思想，批评了老子的道先于天地，理学家的

理先于天地的虚无之说。叶適虽然承认太极，但反对理学家离开天地万物而侈谈“无极为太极”，认为“极非有物，而所以建极者则有物也。”他还发挥张载的以气为实体的思想，认为天地万物皆“一气之所役，阴阳之所分”。他既反对程朱以理为宇宙本体，也反对陆九渊以心为本体的唯心论。

南宋末年，内忧外患，国家将亡。自宋理宗以后，随着理学占居官方统治地位，其后学的虚诞之弊病亦日渐暴露。欧阳守道指出：理学末流“生语录之世，一出言则本语录”，而不“实知、实行、实得、实用”，完全是一种“托于人与为人所托”的“巫觋之学”。“近世学者，循名忘实之病，此实区区之所忧者”。黄震指出，理学末流“乃缀拾绪余、增衍浮说，徒有终身之议论，竟无一日之躬行，甚至借以文奸，转以欺世，风俗大坏，甚不忍言。”(《黄氏日抄》卷 82)以王应麟为代表的深宁学派亦认为：“今人耳目有所不及，乃藉口性理，以自文其寡陋，恐渐成虚诞之风”。这种空谈性命道德之学而不“切于世用”的虚诞之风，必然导致亡国危险。王应麟曾引用邵雍的话说：“天下将治，则人必尚行；天下将乱，则人必尚言。又曰：尚行则笃实之风行焉；尚言则谗谄之风行焉。”(《困学纪闻》卷 2)所以，从挽救南宋亡国这一基本立场出发，他们继承与发挥陈亮、叶適的事功之学，纷纷从理学体系中分化出来，由性命道德之学转向“学术有实、有用”，由重在“实体”之学转向重在“达用”之学，宁“肯以为一实事，不以为一虚文”，从而出现了以经世致用为主旨的新的实学高潮。

以欧阳守道、文天祥为代表的巽斋学派，着重从经世致用方面发展了宋代的实学思想。他们面对民族危亡这一严峻的现实，虽然在思想上受到过朱学影响，但更多地“得叶適之传”，提出了一系列“有益于世用”的救亡之策。主要有四点：在国家体制上，他们完全同意陈亮、叶適的观点，提出建立“分天下为四镇”的方

镇体制，“以救郡县之权轻”的弊端，充分发挥地方的积极性。在经济上，文天祥发挥欧阳守道的“今者，民食为急”的思想，提出“起国病，救民生”的改革措施。在吏治上，文天祥主张“求四方济用之真才”，批评当时的科举制是“于身心则无得，于天下国家则无用”，建议仿胡瑗的苏湖教法，“建经学、治道、边防、水利等斋”，以求“明经术、通世务者”。在人格上，他们面对尖锐的民族矛盾，不管是巽斋学派还是深宁学派，从理论与实践两方面都讲气节、重廉耻，注重弘扬人间正气精神，痛斥民族败类。这是南宋末年实学思想的重要特征之一。

以王应麟为代表的深宁学派，着重从学术方面发展了宋代的实学思想。他们继承吕祖谦的“中原文献之统”，多精于经史考据，熟于职官典故，文章制度。“其学汪洋畅整，经以载道，必考其精微幽显之委析，于史辨疆理、氏族、制度、官名之兴废，旁搜博证，不能以穷。将臻乎极，而始底乎用。”（《宋元学案·东发学案》）在治学上，反对空疏学风，力倡明经致用和史学经世论。王应麟反对“明经而志青紫，教学而 擬簪金”，主张学者治经应“于践履实地用功，不但寻行数墨也。”只有如此，才能“足以立身治国”、“成已成物、体用本末备矣”。他还针对宋人治经“其说多凿”，或以纬书乱之，或以臆说汩之，或比附不类，主张“穿穴经史，实事求是”，实开明清考据学之先河。深宁学派还大力提倡史学经世，胡三省认为，为人君而不知史，“则欲治而不知自治之源，恶乱而不知防乱之术”；为人臣而不知史，“则上无以事君，下无以治民”；为人子而不知史，“则谋身必至于辱先，作事不足以垂后”。“乃如用兵行师，创法立制，而不知迹古人之所以得，鉴古人之所以失，则求胜而败，图利而害，此必然者也。”（《通鉴注音自序》）这一思想，实为明清浙东经世史学之理论先驱。

以黄震为代表的东发学派，着重从哲学理论上发展了宋代

的实学思想。他们虽然未能完全摆脱朱熹的理本论的思想影响，但他们在清算陆氏心学与佛教禅宗的空虚之弊的同时，也抛弃了朱学中的虚无成分。在黄震看来，天地之理“至实而无妄”，并非朱熹所谓“未有天地，已有此理”；认为“道无古今”，道即是“日用事物当行之理”，指出程颐离物而言道，“何其荡无绳墨也！”不过是借助于老子的“有物混成，先天地生”的说法而已。黄震发挥胡瑗等人的笃实之学，认为陆九渊、杨简等人的“过高出奇之说”，不过是“阴稽禅学之说，讬名儒学之说。”陆学所谓心本体，“此佛氏心学之说”；所谓“无意”，“此亦佛氏绝意念之说”，遂使“荡空之说肆行”，其危害甚矣！黄震虽未能从根本上否定程朱的性二元论，但他强调人性即是气质之性，而“非未生以前虚空中别可言性”，天地之性即在气质之性中。同时，他也批驳了杨简的“虚寂之性”和佛教的“以空虚寂灭为性”的观点，强调在实践中进行道德修养，反对“专用心于内”的养心之术。他还针对理学末流的“谈虚之失”，强调为学“以躬行为本”，注重言行一致，反对“倡为浮游无用之言”。认为只有言行相顾、知行并进，才是实言、实行。

元灭宋后，元朝统治者在推行“汉法”和封建化的过程中，虽然尊朱学为正统，但是宋元之际理学名士在反思宋之所以亡这一根本问题时，普遍认为宋末理学的空疏之弊和朱陆的无谓之争，是咎有其责的。赵复、许衡、郝经等人针对宋末的章句之学和逃世之风，冲破“夷夏之防”的传统观念，强调用世的“务实之学”，宣布“不学无用之学”，着重发挥儒家的经世传统，提出各种治世方案。刘因、郝经、金履祥等人针对宋儒义理之学的空疏之弊，提出“古无经史之分”的实学命题，企图以“史”补救经学中的浮诞不实之说。许衡、吴澄等人针对宋末某些“口说能文之士”的穿凿臆说，强调“实理”，强调“分殊而理一”，强调“圣人之道当真

知、当践履”。在教育上，推行“教法四条”：“一曰经学，二曰行实，三曰文艺，四曰治事。”郑玉、吴澄等人在总结宋代朱陆之争时，指出“陆氏之学，其流弊也，如释学之谈空说妙，至于卤莽灭裂而不能尽夫致知之功；朱氏之学，其流弊也，如俗儒之寻行数墨，至于颓惰委(萎)，而无以收其力行之功。”所以提出“和合”朱陆之说，企图以陆学之长补朱学之短，使朱学走向既能明体又能达用的健康发展道路上，为经世致用提供理论根据。

明代“以理学开国”，程朱理学始终占据统治地位。但是自明英宗“土木之变”后，明王朝开始由盛转衰，在社会上，出现了日益严重的政治危机，不但在全国范围内不断爆发农民起义和少数民族暴动，而且也遭到来自漠北蒙古贵族和东南沿海倭寇的侵扰。在这种内忧外患之际，朱学末流只知空谈性理，追逐功名利禄，而无力扶危定倾。于是许多忧国之士，便纷纷从朱学中分化出来，开始向实学转化，成为明清实学思潮兴起的理论先驱。

以薛瑄为代表的河东学派，开始由程朱理学向明清气学转化。在理气关系上，河东学派虽从根本上未能完全摆脱理本论的思想影响，但它第一次明确地批评了朱熹的“理先气后”之说，认为理是宇宙万物“脉胳条理合当如此者”，“天地万物浑是一团理气”，理气之间“无缝隙”、“无间断”、“无先后”，若截理气为二物，则理只能是“别为一悬空之物”。肯定理是虚实互涵、有无合一的统一体，指出佛教“以形而下者为幻迹，此所以偏于空虚也”；指出老子的“无能生有”也是荒谬的。在人性上，河东学派虽然承认“性为天下之本”和人有二性之说，但他们却明确地承认性气不相离的观点，指出佛教的“明心见性”之说是“偏于空寂，而不能真知心性体用之全”。在道德修养上，他们虽然“以复性为宗”，承认“主敬”之说，但他们反复强调“下学人事，上达天理”的“步步皆实”的修养方法，指出佛氏出世修行是“专务上达而无下学”的

空虚之说，老氏之学“只是不著实”的偏空之论。在知行上，他们提出“知行贵乎兼尽”，“真知其理而实践之”，“学以穷理实践为主”。如果只是“明其理而不求诸事，则所明之理虚而无用”。为学之道，“只是知一字行一字，知一句行一句，便有益。”在学风上，主张“读圣贤之书，句句字字有实用处，方为实学”，既否定“溺心于文字之间”、“徒事于记诵词章之末”的俗儒之学，也否定为“谋利计功而学”的科举之学。以薛瑄为代表的河东学派虽属明初理学派别，但它已开始突破理学转向气学，促进了明代气学社会思潮的兴起。河东学派的“笃实践履之学”，实为明清气实体论的理论先驱。

从真德秀的《大学衍义》到丘浚的《大学衍义补》，标志着从内圣性的经世之学向外王型的经世之学的转化。在丘浚看来，“儒者之学，有体有用”。所谓体，是指格物、致知、诚意、正心、修身；所谓用，是指齐家、治国、平天下。但是真德秀成书于宋理宗时的《大学衍义》是一部偏重于“体”（内圣）而忽视“用”（外王）、重于“治道”而轻于“治法”的经世之作。“兹书重于理而不出乎身家之外，故其所衍之义大而简”，“即人君所切近者而言，欲其举此而措之于国、天下”，“其理虽相贯通，而为之有节次，行之有实际，非空谈心性即可坐而致者”。所以丘浚“做真氏所衍之义，而于齐家之下，又补以治国平天下之要也”。即由重“体”而转向重“用”，所补“治国平天下之要”又分为十二目：正朝廷，正百官，固邦本，制国用，明礼乐，秩祭祀，崇教化，备规制，慎刑宪，严武备，驭夷狄，成功化等。这一由重实体向重达用的转化，实际上是由空谈心性向经世致用的转化，从而开启了明清经世致用的社会思潮的理论先驱。

王阳明及其姚江学派从朱学中分化出来，独标心本体论，有其玄虚的一面，但其心学体系中又含有重实理、重实践、重实功

的实学思想，是虚无与实用、学术与事功的统一。王阳明虽然承认心是宇宙万物之本，但他又承认心是“实理”而非佛氏所谓“幻相”，承认“心无体，以天地万物感应之是非为体”，认为只要人“无功利之心，虽钱谷兵甲搬柴运水，何往而非实学”，反对佛氏一切事为惧不着实，“只去悬空想个本体”。王阳明的致良知说，虽有玄虚之处，但他在批评“佛老虚无之学”时，却非常强调“致良知，随时就事上致其良知”，“不是悬空的致知，致知在实事上格”。“患难忧苦，莫非实学。”王阳明针对程朱学派“知行分裂弊病”，强调“知行合一”和“践履之学”，也含有实学思想。在道德修养上，王阳明主张“明心见性”，有其虚无的一面，但他更强调“人须在事上磨炼作工夫乃有益”，反对“专欲绝世故，屏思虑，偏于虚静”的修养之道；主张把尊德性与道问学统一起来，指出“释氏之外人伦，遗物理”，是一种“归于空寂”的禅学。他从体用统一出发，主张“明德亲民一也”，把道德修养与经世致用结合起来，认为在事功上为学即是实学，“若离了事物为学，却是着空。”

不管是河东学派还是姚江学派，虽是明代不同的理学派别，但由于明代忧患意识的召唤，都包涵着丰富的实学思想，预示着明清实学思潮的即将到来，并为其准备好思想资料，是从宋明理学到明清实学的重要的过渡环节。

第一章　胡瑗及其安定学派的“明体达用之学”

全祖望在《安定学案序录》中指出：“宋世学术之盛，安定，泰山为之先河，程、朱二先生皆以为然。安定沉潜，泰山高明；安定笃实，泰山刚健，各得其性禀之所近。”他既说明了胡瑗和孙复在宋代学术史上的地位，也概括了安定学派和泰山学派各自的学术思想特征。清代黄百家把胡瑗及其安定学派的学术思想说成是“笃实之学”，①是极为精当的。这种“笃实”的思想特征，集中地体现为“明体达用之学”。“明体达用之学”反映了宋初学风由虚反实的转向，实为宋元明清实学之先河。

第一节　新儒学的复兴与安定学派的产生

北宋初年，由胡瑗创立的安定学派，从事于政治与学术活动的年代，主要是宋真宗、仁宗两朝。

① （清）黄百家谨案：先文洁公曰：“宋兴八十年，安定胡先生，泰山孙先生，徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精，实自三先生而始，故晦庵有‘伊川不敢忘三先生’之语。震既钞读伊洛书，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推其发源之自，以示归根复命之意，使为吾子孙者毋蹈或者末流谈虚之失，而反之笃行之实。”（《宋元学案》卷2《泰山学案》）

北宋王朝经过七八十年的发展，到宋真宗、仁宗时，已由小康局面向贫困局势转化。正如范仲淹所指出的那样："我国革五代之乱，富有四海，垂八十年。纲纪制度日削月浸，官壅于下，民困于外，夷狄骄盛，寇盗横炽，不可不更张以救之。"(《政府奏议》卷上《答手诏条陈十事》)这就是说，宋仁宗执政时，北宋王朝已开始陷入社会政治危机之中，各种社会矛盾十分尖锐，内忧外患接踵而至。不但外有西夏入寇，辽朝勒索，而且内有庞大臃肿的官僚军事机构，官吏苟且偷生，国家财政枯竭，自然灾害频仍，兵变、民变纷起。① 面对这样的衰颓国势，以范仲淹、欧阳修为代表的士大夫，满怀忧患意识，经过深刻的反省之后，把当时的社会危机归咎于士大夫的弃经学而尚文辞的学风，指出："今士材之间，患不稽古，委先王之典，宗叔世之文，词多纤秽，士唯偷浅，言不及道，心无存诚。既于入官，鲜于致化……责其能政，百有一焉。"(《范文正公集》卷 8，《上执政书》)这些弃经学尚词赋的科举出身的官吏，多不能以实学任事，遂造成误国害民的恶果。

欲拯救社会危机，就必须以经术造就经济之才。范仲淹指出："夫善国者莫先育才，育才之方莫先劝学，劝学之要莫尚宗经。"(《范文正公集》卷 9《上时相议制举书》)胡瑗也指出："致天下之治者在人才，成天下之才者在教化。教化之所本在学校。"(《安徽通志》《松滋县学记》)但是，当时造就"士"的科举制度和教育制度又是如何呢？范仲淹指出："今诸道学校，如得明师，尚可教人《六经》，传治国治人之道，而国家乃专以辞赋取进士，以墨义取诸科，士皆舍大方而趋小道，虽济济盈庭，求有才有识者，十无一二，况天下危困乏之人如此，将何以救？"(《政府奏议》卷

① 如宋真宗咸平三年赵延顺领导的戍卒暴动，宋仁宗庆历三年王伦领导的兵变，张海、郭邈山领导的农民起义等。

上《答手诏条陈十事》)宋初的科举制度和教育制度沿袭唐代旧制,共分贡举与制举两种。贡举又有进士、五经、九经、三礼、三传、三史、开元礼、学究、明经、明法诸科。科举名目虽多,但以进士、明经科为盛。"明经以帖诵为功,罕穷旨趣。"(《文献通考》卷29)士人多视为记诵之学而受到冷落。"国家用人之法,非进士及第者,不得美官;非善为诗赋论策者,不得及第。"(《文献通考》卷31)正因为进士科是士大夫猎取功名的主要途径,所以宋初士人多崇尚骈俪华藻的文辞。"父诏其子曰:何必读书?如诵赋而已矣。"(《李觏集》卷27《上范待制书》)无论进士科还是明经科,都必须严格遵守官方规定的汉唐先儒注疏,"多士较艺之际,一有违戾注说者,即皆驳放而斥逐之。"(《孙明复小集·寄范天章书二》)宋初朝野谨守汉唐注疏之学,莫敢异议。如宋真宗景德二年,"上御崇政殿亲试礼部奏名举人,得进士李迪以下二百四十六人……先是,迪与贾边皆有声场屋,及礼部奏名,而两人皆不与,考官取其文观之,迪赋落韵,边论'当仁不让于师',以'师'为'众',与注疏异,特奏令亲御试,参知政事王旦议落韵者,失于不详审耳;舍注疏而立异论,辄不可取,恐士子从今放荡无所准的,遂取迪而黜边,当时朝论,大率如此。"(《续资治通鉴长编》卷59)从取李迪黜贾边这一事例,说明宋初谨守先儒注疏之学是何等严格!在这种浮华的教育制度和文风影响下,"有司束以声病,学者专以记诵",是培养不出经济之才的。正如范仲淹所揭露的那样:"某观今之县令,循例而授,多非清识之士,衰老者为子孙之计,则志在苞苴,动皆徇己;少壮者恥州县之职,则政多苟且,举必近名。故一邑之间,簿书不精,吏胥不畏,徭役不均,刑罚不中,民利不作,民害不去,鳏寡不恤,游堕不禁,播艺不增,孝悌不劝,以一邑观之,则四方县政如此者,十有七八焉。"(《范文正公集》卷8《上执政书》)所以,为了改革社会时弊,就必须首先批判

这种“尚文辞而遗经业”的浮虚文风。于是，以范仲淹、欧阳修、胡瑗等人为代表，在社会上掀起了一个以批判佛老“异端邪说”和崇尚声律浮华为主要内容 的新儒学复兴的社会思潮。

新儒学的复兴，是从宋初疑古思潮开始的。宋初疑古思潮，既包括对汉唐注疏的怀疑（疑传），也包括对儒家经典本身的怀疑（疑经）。正如陆游所云：“唐及国初，学者不敢议论孔安国、郑康成。自庆历后，诸儒发明经义，非前人所及。然排《系辞》、毁《周礼》、疑《孟子》、讥《尚书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之序，不难乎论经，况传注乎？”（王应麟：《困学记闻》卷 8《经说》）这说明，宋初的疑古思潮，不但否定了汉唐以来的传注之学，而且对儒家经典本身也持或疑、或讥、或毁、或黜的态度。宋初的疑古思潮，为解放思想和儒学复兴扫清了道路。安定学派是在疑古思潮中逐步孕育出来的。

为了拯救社会危机，宋真宗一改宋初崇尚黄老之学，而大力扶植与提倡新儒学。他不但亲自撰写《文宣王赞》和《崇儒术论》，封孔子后裔为文宣公，“诏立曲阜县孔子庙学舍”，亲驾孔庙祭孔，赏赐孔氏家族，追封孔子弟子 72 人，而且又命邢昺等人校定《周礼》、《仪礼》、《论语》等九经“义疏”，大量印行，广为传播。正如邢昺所云：经书“国初不及四千，今十余万，经、传、正义皆具。臣少从师业儒时，经具有疏者百无一二，盖力不能传写。今版本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也。”（《宋史·儒林传》）宋仁宗继位后，采纳范仲淹、宋祁等人建议，进一步在各州县设立学校，讲授儒家经典，“通天地人之理，明古今治乱之原”，遂使各地讲学之风大盛。全祖望在《庆历五先生书院记》中指出：“有宋真仁二宗之际，儒林之草昧也。当时濂、洛之徒，方萌芽而未出，而睢阳戚氏在宋、泰山孙氏在齐、安定胡氏在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中。亦会值贤者在朝，安阳韩忠献公、高平范文

正公、乐安欧阳文正公皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校遍于四方，师儒之道以立。”(《鲒埼亭集》外编卷16)正是在这种新儒学复兴的社会思潮中，胡瑗及其弟子作为新儒学复兴的重要成员，登上了学术舞台。

胡瑗(993—1059)字翼之，泰州海陵(今江苏如皋)人。原籍陕西路安定堡人。故学者尊称他为安定先生，称他所创立的学派为安定学派。其祖父胡修才做过司寇参军，其父胡讷曾任宁海节度推官，著有《孝行录》(3卷)、《贤惠录》(1卷)等书，是一位学识渊博的儒生。出生在这样的家庭中，胡瑗自幼攻读儒家经典，7岁即善于属文，13岁已通《五经》，即立志“以圣贤自期许”。后负笈北往泰山，与孙复、石介同学，刻苦攻读圣贤之书。学成回乡后，即在湖州(今浙江吴兴县)开办私学，讲授经术，从此开始了他的复兴儒学的生涯。

胡瑗在推行新儒学复兴运动中，有三次大的历史转折时期，都与宋初儒学复兴运动的领袖范仲淹有着密切的关系。(一)苏州讲学时期。据(明)《苏州府志》卷26载，“(宋仁宗)景祐初，范仲淹知苏州，奏请立学，延瑗为教授。瑗以经术首居师席，英才杂遝，自远而至，其后登科名者甚众。”从此，开始了他的从办私学转向办官学的教育生涯。胡瑗在苏州讲授儒经，很受敬重，他与文学家苏子美、品德高尚的官吏陈子奇，被时人尊称为吴下三贤人。景祐三年，由于范仲淹的推荐，胡瑗以平民身份，应诏前往崇政殿，参加制定雅乐讨论，将他的乐论汇成《景祐乐府奏议》一卷，进献朝廷，授试秘书省校书郎。(二)湖州讲学时期。宋仁宗宝元二年，是胡瑗复兴儒学事业中的转捩时期。这一年，滕宗谅知胡州，他是范仲淹的同年进士，也是范仲淹的知心朋友。他上书朝廷，要求建立州学，聘胡瑗为州学教授。据《湖州府儒学》(《浙江通志》卷26)载：“宋宝元年，知州滕宗谅请于朝，改建于

州治西，赐名州学，赐田五百亩，以赡生徒，延安定胡瑗主教事，作堂规五等，分经义、治事等十八斋，斋规亦五等，于时胡学之盛闻四方，诏取其法，行之太学。”（三）太学讲学时期。庆历二年，由于范仲淹的推荐，他暂辞湖州教职出任丹州军事推官，后改任密州观察推官。庆历三年，锐意改革的宋仁宗开天章阁，采纳范仲淹等大臣的建议，于庆历四年诏所有州县兴办学校，在京师建立太学，大力推行新儒学运动。并且采用胡瑗的“湖州教法”，正式明令“行之太学”，这就是历史上有名的“庆历兴学”。范仲淹趁机奏请皇帝，要求诏胡瑗到太学任职。他推荐说：“臣窃见前密州观察推官胡瑗，志穷故典，力行礼义，见在湖州郡学教授，聚徒百余人。不惟讲论经旨，著撰词业，而常教以孝弟，习以礼法，人人向善，闾里叹伏。此实助陛下之声教，为一代美事。伏望圣慈，特加恩奖，升之太学，可为师法。”（《范文正公集·政府奏议集》卷下《奏为荐胡瑗李觏充学官》）于是，胡瑗被召为诸王宫教授，指导皇族子弟，后升为太子中舍。由于范仲淹的多方扶持，使他在儒学复兴上做出了较大的贡献。皇祐四年，他被任命为国子监直讲，讲授五经经义。据《宋元学案·安定学案》载：“先生在太学，其初人未信服。使其徒之已仕者盛侨、顾临辈分置执事，又令孙觉说《孟子》，中部士人稍稍从游。日升堂讲《易》，音韵高朗，旨意明白，众皆大服。《五经》异同，弟子记之，目为《胡氏口义》”。由于胡瑗推行儒学成绩卓著，四方学者云集，以致不得不扩大太学校舍。“先生始来据太学，学者自远而至，太学不能容，取旁官署以为学舍。礼部贡举，岁所得士，先生弟子十常居四五，其高弟者，知名当时或取甲科，居显仕，其余散在四方，随其人贤愚，皆循循雅饬，其言谈举止，遇之不问，可知为先生弟子。”（《欧阳文

忠公集》卷25《居士集》)①

宋初安定学派除了胡瑗之外,还包括有胡瑗的学侣孙复、石介、阮逸等人,胡瑗的同调陈襄、杨适等人。其中,最重要的成员是他的数千名门人。可见,这是一个人数众多,颇有社会影响的儒学派别。这一儒学派别的成员,在学术观点上虽不尽相同,但在提倡"明体达用之学"、反对佛老"异端邪说"与宋初浮靡文风上,则是共同的。"明体达用之学"是宋初新复兴儒学的理论结晶,也是安定学派从事一切政治和学术活动的指导思想。

第二节 "经义治事,以适士用"

胡瑗针对晚唐以来重词赋而轻儒术,猎取功名而崇尚浮华的空疏学风,大力提倡"明体达用之学"。什么是"明体达用之学"呢?胡瑗的高足刘彝对宋神宗解释说:"臣闻圣人之道,有体、有用、有文。君臣父子、仁义礼乐,历世不可变者,其体也。《诗》、《书》史传子集,垂法后世者,其文也。举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也。国家累朝取士,不以体用为本,而尚声律浮华之词,是以风俗偷薄。臣师当宝元、明道之间,尤病其失,遂以明体达用之学授诸生。夙夜勤瘁,二十余年,专切学校。始于苏湖,终于太学,出其门者无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用,以为政教之本,皆臣师之功!"(《安定学案·胡瑗传》)在这里,他既准确地阐述了胡瑗的"明体达用之学"的基本内容,也深刻地揭示了它赖以产生的社会文化背景以及其推行"明体达用

① 《宋史·胡瑗传》云:"瑗既居太学,其徒益众,太学至不能容,取旁官舍处之。礼部所得士,瑗弟子十常居四五,随才高下,喜自修饬,衣服容止,往往相类,人遇之虽不识,皆知其瑗弟子也。"

之学”的艰辛历程。

胡瑗根据“明体达用之学”的指导思想，创造性提出了分斋分科教学法。他在湖州任教授时，除了制定严格的“堂规”，维护良好的教学秩序外，还采取了新的教学方法，即分设“经义”、“治事”二斋。《安定学案·胡瑗传》指出：

> 滕宗谅知湖州，(胡瑗)聘为教授。先生倡明正学，以身先之。虽盛暑，必公服坐堂上，严师弟子之礼。视诸子如子弟，诸生亦爱敬如父兄。其教人之法，科条纤悉具备。立“经义”、“治事”二斋：经义则选择其心性疏通、有器局、可任大事者，使之讲明《六经》①；治事则一人各治一事，又兼摄一事，如治民以安其生，讲武以御其寇，堰水以利田，算历以明数是也。凡教授二十余年。(《宋元学案》卷1)

在这里，他所谓“体”，是指研究儒家经书，以《六经》为体；所谓“用”，是指依据《六经》以治事，即研究如何用《六经》的道理治理国家，把经义与政事、理论与实际结合起来。“经义”斋重在“明体”，选择“心性疏通、有器局”者，专攻儒家经典，讲明《六经》中治国平天下的道理，培养高层次的政治人材，即所谓“可任大事者”；治事斋亦称治道斋，重在“达用”，斋内又分设治民、治兵、水利、历算等不同学科。《程氏遗书》载：胡瑗“在湖州置治道斋，学者有欲明治道者，讲之于中，如治兵、治民、水利、算术之类。”治事斋学生可选其中一科为主修，另选一科为副修，即“一人各治一事，又兼摄一事”是也，把主修与选修结合起来，培养出具有专长的技术、管理人材。彻底改变了过去“所习非所用，所用非所学”的流弊。这种体用结合、因材施教的分斋教学法，在中国古代教育史上是一种大胆的创新。

---

① 《六经》指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。

胡瑗在湖州并非教条式的讲授经书，他还从教学实效出发，指导学生锻炼、休息和娱乐。专门设立了“射堂”和“乐斋”，“士虽学书，不废骑射、琴瑟”(《蔡忠惠公集》卷37，《太常博士致仕胡君墓志》)，巧妙地把课内与课外结合起来，以改变只知埋头读死书而不顾学生身心健康的错误倾向。在他的教学活动中，十分重视形象教学与实地考察。他曾把“《三礼》(即《周礼》、《仪礼》、《礼记》)仪物黜其于古无考而益其未见者，图之讲堂”，即把《三礼》书上所说的礼仪器物绘制成图象挂在讲堂上，使“人人得窥三代文明之懿，朝夕对之，皆若素习。”(《安定言行录》)更为可贵的是他反对死读书，提倡实地考察，“以广其闻见”。据丁宝书《安定言行录》载，胡瑗在湖州任教时，曾向滕宗谅建议：“学者只守一乡，则滞于一局，隘吝卑陋。必游四方，尽见人情物态，南北风俗，山川气象，以广其闻见，则为有益于学者矣。”他曾亲自率领弟子远游关中，至潼关，攀登华山，眺望黄河，“一览数千里，形势雄张”，他颇有感触地说：“此可以言山川矣，学者其不可见之哉！”这些生动活泼、富有实效的教学方法，都反映了胡瑗的注重实际、大胆实践的创新精神。

胡瑗60岁时，被朝廷诏为国子监直讲，主持太学，讲授经书。他在太学如在湖州一样，实行分斋分科教学法。宋人李廌指出：

> (胡瑗)初为直讲，有旨专掌一学之政，遂推诚教育多士，亦甄别人物，故好经术者，好谈兵战者，好文艺者，好尚节义者，皆使之以类群居，相与讲习。(《宋名臣言行录》前集，卷10)

在这里，需要特别指出的，是胡瑗大力提倡兴办武学。这是胡瑗分斋教学法的一个重要发展。自北宋建立后，向重文轻武，特别是与契丹订立澶渊之盟后，“上下安于无事，武备废而不修”，结

果是“将愚不识干戈，兵骄不知战阵。”(《续资治通鉴长编》卷204)甚至“被边长吏，不复铨择；高冠大袍，耻言军旅。”(《东都事略》卷48《李远彦传》)针对这种重文轻武、外患交迫的局面，胡瑗早在任丹州军事推官时，就曾实地考察边防利弊，变更旧法，制造兵器，开垦荒地，召募士兵。这段边防军旅生活，使胡瑗在太学萌发了兴办武学的动机。庆历四年，他曾向宋仁宗上书曰：

> 顷岁吴育已建议兴武学，但官非人，不久而废。今国子监直讲内梅尧臣曾注《孙子》，大明深义，孙复而下，皆明经旨，(臣曾任丹州军事推官，颇知武事。若使尧)臣等兼莅武学，每日令讲《论语》，使知忠孝仁义之道，讲《孙吴》，使知制胜御敌之术。于武臣子孙中，选有智略者二三百人教习之，则一二十年之间，必有成效。①(《宋史纪事本末》卷38《学校科举之制》)

他还对兴办武学作了详细规划，写成《武学规矩》一卷，进呈朝廷。他提出的教学内容，一方面要求学生学习《论语》中的忠孝仁义之道，另一方面也学习《孙子兵法》中的制胜御敌之术。这种文武兼备的教学内容，与他的体用并重的主张是相配合的。但是，由于当时士大夫重文轻武思想的影响，这一建议虽未被采纳，但它毕竟体现了胡瑗“明体达用之学”的思想。范仲淹受其影响，主张“文武之道，相济而行”，认为“文经之，武纬之”，是圣人治理“天下之大柄也”。(《奏上时务书》)王安石也主张“至于武学，则随其才之大小，未有不学者也”。(《上仁宗皇帝言事书》)在胡瑗、范仲淹、王安石等人的倡导下，经过几十年的努力，于神宗年间才正式设立了武学。

在太学，胡瑗也十分重视学生的文体活动，“人皆乐从而有

① 亦见《欧阳文忠公集》卷110《举留胡瑗管勾太学状》。

成。”据史料记载：

胡先生瑗判国子监，其教育诸生有法。先生语诸生食饱未可据案或久坐，皆于气血有伤，当习射、投壶① 游息焉。（《安定言行录》）

先生在学时，每公私试罢，掌仪禀诸生会于肯善堂，令雅乐歌诗，至夜乃散。诸斋亦自诗歌奏乐、琴瑟之声彻于外。（《宋元学案》卷1《安定学案》）

这些注重实效、有益身心健康的教学方法，不但被当时宋人传为美谈，而且被后人作为仿效之典范。直到今天也不失为一种有效的教学方法。

胡瑗提倡分斋分科教学制度和其它讲究实效的教学方法，目的在于提倡实学，反对当时士人崇尚浮华文词的空疏学风。《宋史·选举志》指出：“安定胡瑗设教苏、湖间二十余年，世方尚词赋，湖学独立经义治事斋，以教实学。”清末易甲南在《经义治事两斋论》中，把胡瑗的分斋教学的旨趣说得更加明白。他说：“夫隋唐以来，仕进多尚文辞，苟趋功利，实学之不明久矣。安定先生起而正之，鄙词章记诵之功，而以经义之讨论养其德；薄寻行数墨之士，而以治事之干济扩其才。既有以深之于根柢，使其学切而不浮，复有以练之干材，能使其学实而可用。”（盛康辑：《皇朝经世文续编》卷2）

由于胡瑗能够推行体用兼备的教学方法，分别讲求经典义理和探求实用学问，所以他培养出来的学生多是德才兼备的经济之才。正如《文献通考》所云：胡瑗设“经义斋者，择疏通有器局者居之；治事斋者人各治一事，又兼一事，如边防、水利之类。故

① “投壶”，古代主客在宴饮娱乐时，每举行投壶，其制：设壶一，使宾主依次投矢其中，中者胜，胜者则酌酒以饮负者。

天下谓胡学多秀彦，其出而筮仕，往往取高第，及为政多适于世用，若老于吏事者，由讲习有素也。”(《文献通考》卷46，《学校》7)事实也正是如此。按照体用结合的教育原则，胡瑗培养出来的学生有精通经义的，也有达谏治事的，“为政多适于世用”。

据全祖望考察：“宋仁之世，安定先生起于南，泰山先生起于北，天下之士从者如云，而正学自此造端矣。……安定之门，先后至一千七百余弟子，泰山弗逮也。”(《宋元学案》卷5《古灵四先生学案》)在胡瑗的学生中，精通经义的有顾临、朱临、杜汝霖、翁仲通、倪天隐、陈高等人。据《安定学案》载：朱临“从安定受《春秋》，安定著《春秋辩要》，惟先生所得为精”，著有《春秋说》200余篇。翁仲通，字济可，崇安人。“幼时赋《竹杖》，先辈刘滋深奖之。后师安定，长于《春秋》。”杜汝霖字仁翁，兰溪人。“受业安定之门。《六经》皆通，尤邃于《易》，学者宗师之。”游烈，字晋老，邵武人。从安定学，颇通经术。“邵人之经学，实先生始之。”徐唐，字守忠，宁化人。先从李觏受业，后负笈京师，求教胡瑗。“质疑问难，旁洽群经，诸子屈服。遂见知于欧阳文忠，荐之，神宗召见讲《易》。”翁升，字南仲，慈溪人。从安定受《易》。“四明之得登学录者，自此日多。”盛侨，嘉兴人。曾在太学受业安定。“《中庸讲义》一卷，先生所述。”倪天隐，字茅冈，桐庐人，“安定讲授之余，欲著《传》而未逮，先生述之。”“所述《周易上下经口义》10卷，又《系辞》上下及《说卦》3卷。”陈高，字可中，仙游人。少游湖学，潜心经术，尤深于《易》。

在胡瑗的学生中，练达治事者，有的善治民，如莫表深“以进士累官光禄丞，知饶州，称循吏，杨文靖公极称之。”有的善武学，如滕元发哲宗时，“徙真定、河东，治边凛然，威行西北，论者以为果贤将也。”在防御契丹的军事活动中，被宋人称赞为“近世名将无及者”。顾临，字子敦，会稽人。他精通经学，长于训诂，而且喜

论兵，神宗诏编《武经要略》。神宗问兵，对曰："兵以仁义为本，动静之机，安危所系，不可轻也。"因条十事以献。先任湖南转运判官，后改同判武学，累迁直图龙阁、河东转运使。苗授，字受之，上党人，少受学于安定，"后从王韶取镇洮，累立战功，官果州团练使。迁至客州观察使、侍卫亲军副都指挥使，进武威军留后。元祐初，拜武泰军节度使、殿前副都指挥使，徙镇、保康，知潞州。"卢秉，字仲甫，德清人。中进士后，"知渭州，击夏酋有功，迁龙图阁直学士。"有的善治水，如刘彝，字执中，闽县人。"从安定学，安定称其善治水"。神宗、哲宗时，诏为都水丞，掌管全国农田水利。熙宁间，汴河水涨，威胁京城，朝廷拟开口分洪。而刘彝则主张只要打开杨桥斗门即可泄洪，后果然大水退去，确保了京师安全。刘彝知赣州，"州城东西濒江，每春夏水潦入城，民尝病浸，水退则人多疾死，前后太守莫能治。彝至，乃令城门各造水窗凡十有三间，水至则闭，水退则启，启闭以时，水患遂息。"（《独醒杂志》卷 3）翁仲通不但长于《春秋》，而且中进士后，"调山阴尉，迁武平令，佥书兴华军，复令黄岩。所至兴筑陂湖，控遏盗贼。"有的善医术，如刘彝"知处州，著《正俗方》，训斥尚鬼之俗，易巫为医。"陈高少游湖学，"政和中，始建医学，除太医学司业。"私淑弟子罗适，不但"尝与苏文忠公论水利"，而且著有《伤寒救俗方》1 卷，"先生尉桐城，民俗惑巫，不信药，因以药施，人多愈。召医参校方书，刻石以救迷俗。"

正因为胡瑗的学生多体用兼备之才，所以同时代的欧阳修对"湖学"称颂说："吴兴先生富道德，说说弟子皆贤才"。王安石轻不许人，亦对胡瑗称赞曰："先取先生作梁栋，以此收拾桷与榱。"清初黄百家亦高度评价说："先生之教法，穷经以博古，治事以通今，成就人才，最为的当。"（《宋元学案》卷 1《安定学案》）甚至宋神宗亦十分称赞胡瑗，指出"先生之道，得孔孟之宗；先生之

教，行苏湖之中。师任而尊，如泰山屹屹于诸峰；法严而信，如四时迭运于无穷。群居太学，动四方欣慕，不远千里而翕从；召入天章，辅先帝曰侍，启沃万言而纳忠。经义治事，以适士用；议礼定乐，以迪朕躬。敦尚本实，还隆古之谅风；倡明正学，开来学之颛蒙。载瞻载瞻，谁不思公；诚斯文之模范，为后世之钦崇！”(《宋元学案》卷 1《安定学案》附录)这些评价并非溢美之词，而是符合实际的。

胡瑗依据“明体达用之学”创立的分斋分科教学制度，不但对宋代提倡实学，批判崇尚词赋的浮虚之风有一定的积极作用，而且对后世的实学发展也有深远的影响。宋代不但太学采取“苏湖教法”，同时地方书院亦多采用“湖学教法”。如南宋东山书院“设先圣燕居堂，师友讲习藏修各有所，规矩如国初书院，肄业则明体适用入湖学。”(《谢叠山集》卷 2《东山书院记》)元代国子监司业吴澄，曾于元仁宗皇庆元年(1312)在国子监推行“教法四条：一曰经学，二曰行实，三曰文艺，四曰治事。”(《元史》卷 171《吴澄传》)这一教学法虽未实行，但它受到胡瑗的分斋教学法的影响是显而易见的。明清之际著名的实学家陆世仪在批判理学末流的空疏学风中，大力提倡“湖学教法”。他指出，在学校“当仿安定湖学教法，而更损益之。如经义则当分为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》诸科；治事则宜分为天文、地理、河渠、兵法诸科。各聘请专家名士，以为之长。为学校之师者，则兼总而受其成，如此则为师者不劳，而造就人才亦易。”(《思辨录辑要》卷 20)清初著名教育家颜元亦十分推崇胡瑗的实学思想，指出：“惟安定胡先生，独知救弊之道在实学不在空言，其主教太学也，立经义、治事斋，可谓深契孔子之心矣。”(《存学编》卷 3)又指出：“秦汉以降，则著述讲论之功多而实学实教之力少。宋儒惟胡学立经义、治事斋，虽分析已差而其事颇实矣。”(《存学编》卷 1)晚年颜元执教

漳南书院分设六斋：一曰文事斋，教授礼、乐、书、数、天文、地理等科；二曰武备斋，讲授黄帝、太公、孙、吴诸子兵机，攻守阵营，水陆诸战法、躬御、击技等科；三曰经史斋，讲授《十三经》，历代史、制诰、章奏、诗文等科；四曰艺能斋，教授水学、火学、工学、象数等科，五曰理学斋，皆习程朱陆王之学；六曰帖括斋，制举者居之。这显然是对胡瑗的分斋教学法的扩充与发展。颜元的学生李塨也在新的历史条件下发挥胡瑗的实学思想，主张"分科以为士，曰礼仪；曰乐律；经史有用之文，即附二科内。曰天文；历象、占卜、术数即附其内。曰农政；曰兵法；曰刑罚；曰艺能；方域、水学、火学、医道皆在其内。曰理财；曰兼科，共九科。"(《平书订》卷6)清代国子监祭酒孙嘉淦于乾隆二年(1737)公开主张"仿宋儒胡瑗经义、治事分斋遗法。明经者，或治一经，或兼他经，务取《御纂折中》、《传说》诸书，探其本原，讲明人伦日用之理。治事者，如历代典礼、赋役、律令、边防、水利、天官、河渠、算法之类。或专治一事或兼治数事，务穷究其源流利弊。"(《清史稿》卷106《选举志》一)另外，在清代不少书院(如中江书院等)中，多仿效胡瑗，设立经义和治事斋。(详见《皇朝政典类纂》卷226)当中国历史跨入近代后，随着社会性质的改变与西学的输入，胡瑗的分斋教学法在兴学堂、改书院的热潮中，重新受到社会重视。如光绪二十二年(1896)，刑部左侍郎李端棻在《请推广学校折》中，主张京师和各地学堂，"可仿宋胡瑗经义治事之例，分斋讲习。"(《变法自强奏议汇编》卷3)同年，翰林院侍讲学士秦绶章提出仿效胡瑗，整顿书院，指出"宋胡瑗教授湖州，以经义、治事分为两斋，法最称善；宜仿其意分类为六：曰经学，经说，讲义，训诂附焉；曰史学，时务附焉；曰掌故之学，洋务、条约、税则附焉；曰舆地之学，测量、绘图附焉；曰算学，格物制造附焉；曰译学，各国语言文字附焉。士之肄业者，或专攻一艺，或间习数艺，各从其便。"(《皇朝

经世文新编》卷5上)在胡瑗分斋教学的基础上,将以习八股、帖括为重的书院制度改为习经学、史学、掌故学、舆地学、算学、译学为主的学校制度,是对胡瑗实学思想的发挥,在当时不失为一种进步的主张。

第三节 治经"必论其大体,其章句细碎不足道"

胡瑗的"明体达用之学",除了在教育上分经义、治事斋以育经世之才外,在治经上则主张明体致用论。在这里,他所谓"明体"是指以《六经》为体,阐明经书中的圣人之道;所谓"达用"是指依据《六经》的圣人之道以治事,于《六经》中求其用。

胡瑗一生主要从事教育工作,致力于儒学复兴运动。据史料记载,他的主要经学著作有:《周易口义》12卷,由倪天隐记录;《中庸义》1卷,由盛侨记录;《春秋口义》(亦曰《春秋辩要》)5卷,由朱临记录;《尚书全解》28卷;《洪范口义》1卷。此外,在《宋元学案》中,还保存了《论语说》、《春秋说》若干条资料。

在这些经学著作中,他首先把批判锋芒指向了汉唐以来的训诂章句之学。他指斥汉儒和唐初孔颖达对《易》本义的注疏,"于圣人之经,谬妄殆甚"。(《周易口义·发题》)所以,他在太学讲授《易经》,从不用钦定的王弼的《易》注和孔颖达的《疏》,而代之以经。他阐明的儒家"义理"。他在《洪范口义》中,亦批评伪孔《传》"何失之远哉!"(《洪范口义》卷上)这和孙复、石介的"不惑传注"、"弃传从经"的学风,是相呼应的。在清算训诂章句之学的同时,他还进一步提出了"以义理解经"的明经致用论。无论在苏、湖州学还是在京师太学,胡瑗讲授儒家经书,都敢于突破汉唐以来注疏之成说,"每引当世之事明之",努力发掘儒家经典中

所蕴含的“义理”，于经中求其“道”。如在解释《周易》中的“小畜”时，胡瑗认为“畜，止也。以刚止君也已。”他并且引用宋初名相赵普再三向宋太祖推荐谏官的事作为实例，指出“中令赵普相艺祖田，上令择一谏臣，中令具名以闻，上却之弗用。异日又问，中令复上前劄子，亦却之，如此者三，仍碎其奏掷于地。中令辄归，它日复问，中令仍补所碎劄子呈于上，上乃大悟，卒用其人。”（王得臣：《尘史》，亦见《安定言行录》卷上）

宋初学者治经，以《春秋》最多，《易经》次之。胡瑗讲授《春秋》虽不如孙复出名，但在发挥“尊王”要义上，两人却是一致的。在《春秋说》中，他高倡“尊王”，指出“王者无敌于天下”，“王者至尊，非诸侯可抗也。”朱熹认为，胡瑗《春秋说》“虽有疏略，推明治道，直凛可畏。”可见，胡瑗讲授《春秋》，旨在“治道”，并非托空之虚言。胡瑗讲授《易经》，一扫汉代象数之迷惘，实开有宋以义理解《易》之先河。《宋元学案》卷1有一则材料说：“陈直斋曰：王晦叔问南轩曰：‘伊川令学者先看王辅嗣、胡翼之、王介甫三家《易》，何也’？南轩曰：‘三家不论互体故耳’。要之，三家于象数，埽除略尽，非特如所云互体也。”（《安定学案》附录）程颐著《程氏易传》，“颇与翼之相类”，继承和发挥了胡瑗的以义理说《易》的传统。正因为如此，朱熹极力称赞胡瑗的《周易口义》。直到清代，《四库全书》的编撰者亦指出：“王弼尽黜象数，说以老庄，一变而为胡瑗、程颐师生，始阐明儒理。再变而为李光、杨万里，参证史事”。从汉到宋，胡瑗始以义理解《易经》，这在中国经学史上，具有划时代的重大意义。

胡瑗不但自己以义理解经，而且他还要求学生抛弃章句之学，努力体悟经义，把义理与实际相结合，以达到通经致用的目的。他有时也召集学生，“使论其所学，为定其理，或自出一义，使人人以对，为可否之。或就当时政事，俾之折衷，故人皆乐从而有

成。今朝廷名臣，往往胡之徒也。”（丁宝书辑：《安定言行录》）在他的1000多名学生中，根据《宋史》、《宋元学案》、《安定言行录》所载，多能贯彻他的通经致用的思想，实开有宋经学研究之新风。兹选录其中重要者陈述如下：

徐积，字仲车，山阳人。既冠，从安定先生学，不以恶衣食为耻，潜心钻研经学。学成将归，对胡瑗曰：“先生之命，不可终违。”在治经上，他反对汉唐章句之学。在论及治《诗》时，他指出：“治《诗》者，必论其大体，其章句细碎不足道也”。“盖天下之本在国，国之本在家，家之本在身。故二《南》言文公之化，正于闺房衽席之间，以至乎人化之。盖《风》为治家之始，而《小雅》者治国政之始，《大雅》者治天下之始，《颂》者成功之始，是谓四始也。”（《安定学案》）这条语录说明，徐积根据儒家的“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”的思维模式，认为治经是为了“治身”，而“治身’又是为了“治家’、“治国”、“治天下”。一句话，通经是为了治世。

孙觉，字莘老，高邮人。甫冠，从安定游。登进士第，神宗擢至右言正，帝将大革积弊，孙觉言：“弊政固不可不革，革而当，其悔乃亡”，“愿观《诗》、《书》之所任使，无速于小功近利，则王道可成矣。”著有《春秋经解》，黄百家评论曰：“先生之《春秋经解》，多主《穀梁》之说，而参以《左氏》、《公羊》及汉唐诸家之说。义有未安者，则补以所闻于安定及己之独悟。晁公武称其议论最精，诚哉斯言！”据谢山《学案劄记》载，孙觉还著有《易传》，游定夫评论说：“莘老少而好《易》，以是行己，亦以是立朝。或进或退、或语或默、或从或违，皆占于《易》而后行。”在这里，孙觉治《春秋》虽未完全摆脱“汉唐诸家之说”，但亦“补以所闻于安定及己之独悟”，为儒家经书注入了新的时代精神。他以胡瑗之说和自己的体会解说《易经》，其目的一是“行己”，二是“立朝”。“行己”即修身，

"立朝"即"经世"。完全体现了胡瑗的明经致用的思想。

徐中行，字德臣，临海人。游京师，执经于安定先生。在胡瑗的亲自指导下，他"熟读精思，攻读食淡，夏不扇，冬不炉，夜不安枕者逾年"，对经书造诣甚高。"其为教，必自洒扫、应对、格物、致知，达于治国、平天下，俾不失其性，不越其序而后已。"治经是为了修身，而修身则"自洒扫、应对、格物、致知"始，而达于"治国、平天下"之目的。此乃儒家传统的"内圣外王"之道。

张坚，字适道，诸暨人。闻安定在苏、湖讲授经书，负笈徒步往从之。日夜研味，至忘寝食，尽得《六经》之奥义。辞归乡里，讲授经书，从游者甚众。每语诸弟子曰："人皆可以为尧舜。自信得过，则精一之传在身。"这即是说，治经并不是为了背诵经文、注疏而求官，而是"身以圣贤自任"，努力把自己培养成为道德完善的圣贤。治精是为了"治己"(修身)，"治己"又是为了"治人"。这也是胡瑗的明经致用思想的体现。

田述古，字明之，本安丘人，后徙居河南。从胡瑗学，称高弟。其读书，唯《易》、《中庸》、《论语》、《孟子》，间及《老子》、《杨子》，"申重熟复，造其深旨，余不甚措意也。"晚年笃好《易经》。后教授经学，曾说："道，言之必可行，行之必可言。今学者泥于章句，不知妙在日用也。"治经是为了"明道"，而"明道"就不能"泥于章句"，而必须在"日用"中求之。这和徐中行所说的"必自洒扫、应对、格物、致知，达于治国、平天下"的思想完全一致，这也充分反映了安定学派明经致用的思想特点。

范纯仁，字尧夫，范仲淹次子也。范仲淹在太常寺任官时，其门下多贤士，如胡瑗、孙复、石介、李觏等人，纯仁皆从之学。"昼夜肆业，至夜分不寝，置灯帐中，帐顶如墨色"，足见其治经之刻苦。后拜兵部员外郎，兼同知谏院。奏言："王安石变祖宗法度，掊克财利，民心不宁。《书》曰：'怨其在明，不见是图'。愿陛下图

不见之怨。”帝曰：“何谓？”对曰：“杜牧所谓‘天下之人不敢言而敢怒’是也。”帝曰：“卿善论事，为朕条古今治乱可为监戒者。”乃作《尚书解》以进，曰：“其言，皆尧、舜、禹、汤、文、武之事，治天下无以易此，愿深究而力行之。”及王安石推行均输法于六路时，范纯仁指出：“安石以富国强兵之术，启迪上心，欲求近利，忘其旧学。尚法令则称商鞅，言财利则背孟轲，鄙老成为因循，弃公论为流俗，异己者为不肖，今急者为贤人。”建议朝廷罢退安石，以答中外之望。不管是攻击王安石的“富国强兵之术”还是为朝廷陈述治国之术，范纯仁都是以儒家经典为依据，于六经中求治道的。其学以忠信为体，《六经》为功，以期不负圣人之学。他曾对人曰：“国之本在君，君之本在心。人君之学，当正心诚意，以仁为体，使邪僻浮薄之说无自而入，然后发号施令，为宗庙社稷之福。岂务章通句解，以资口舌之辩哉？”及在经筵进讲，必反复开陈其说，归于人君可用而后止。他还戒其弟子曰：“《六经》，圣人之事，知一字则行一字，须要造次颠沛必于是。”

上述材料，说明胡瑗及其弟子的明经致用论，实开有宋以义理解经之先河，就其反对汉唐以来的章句空疏之学而言，体现了安定学派的“笃实”的思想特征，具有一定的进步意义。由汉唐训诂章句之学到宋初安定学派的通经致用论，在学风上是一个由空疏到笃实的重大转变。

胡瑗及其安定学派的明经致用论，不但为宋初的“庆历新政”和“熙宁变法”提供了理论根据，而且也深刻地影响了后世的实学发展。范仲淹在胡瑗思想的启迪下，认识到宋代科举制度“专以辞赋取进士，以墨义取诸科，士皆舍大方而取小道”，是培养不出经济之才的。所以，他建议科举考试“进士先策论而后诗赋，诸科墨义之外更通经旨，使人不专辞藻，必明理道，则天下讲学必兴，浮薄知劝，最为至要。”（《政府奏议》奏上《答手诏条陈十

事》)范仲淹的这一兴学育才的改革措施,显然是胡瑗思想的具体落实。王安石对胡瑗亦推崇备至,认为胡瑗是天下豪杰,"胸臆广博天所开,文章事业望孔孟。"(《王临川集》卷 13《寄赠胡先生》)他在胡瑗思想的影响下,指斥唐宋以来实行的科举制度,不管是进士科还是明经科,"徒以记问为能,不责大义"(《王临川集》卷 69《取材》),以"章句声病"为教,"大则不足以用天下国家,小则不足以为天下国家之用",完全是一种"无补之学"。(《王临川集》卷 39《上仁宗皇帝言事书》)他建议"以经术造士","宜先除去声病对偶之文,使学者得以专意经义"(《王临川集》卷 42《乞改科条制札子》),要求士人"务通义理,不须尽用注疏"。从法律上保证通经致用论的贯彻与执行。

程颐游太学,受胡瑗教晦颇多。他也继承和发挥了胡瑗的明经致用思想,对当时的空疏学风批评说:"今之学者有三弊:一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。苟无此三者,则将何归,必趋于道也。"(《二程语录》卷 11)同时,他还针对汉唐沿袭下来的"溺于文章"、"牵于训诂"而不求实用的弊病,提出了"治经,实学也"(《河南程氏遗书》卷 1)的命题,认为"经所以载道也,器所以适用也。学经而不知道,治器而不适用,奚益哉?"(《河南程氏遗书》卷 6)他以《中庸》为例,指出"道之在经,大小远近,高下精粗,森列于其中。……如《中庸》一卷书,自至理便推之于事。如国家有九经,及历代圣人之迹,莫非实学也。"(《河南程氏遗书》卷 1)强调治经是为了求得经书中的圣人治国之道,并加以实际应用,否则即使"尽治《五经》,亦是空言",这样就会陷入"空言无实"的境地。所以,程氏反复强调经学的经世功能,他指出:"穷经,将以致用也。为诵《诗》三百,授之以政不达,使于四方,不能专对,虽多亦奚以为?""今世之号为穷经者,果能达于政事专对之间乎?则其所谓穷理者,章句之末耳,此学者之大患也。"(《河

南程氏遗书》卷4)南宋理学家吕祖谦深受永嘉学派的经世致用思想影响,提倡"讲实理、育实才而求实用。"(《吕东莱先生文集·大学策问》)他在驳斥"章句陋生"的"徒诵诂训"时指出:"不为俗学所汩者,必能求实学;不为腐儒所眩者,必能用真儒。"(《吕东莱先生文集·对劄子》)也是从"明道致用"角度来说明实学的。明初朱学大师薛瑄根据宋儒的"治经即实学"的思想,认为"读圣贤书,句句字字有的实用处,方为实学;若徒取以为口耳文词之资,非实学也。"(《续读书录》卷3)他在《送李廷贤之广昌序》一文中,称赞北宋经学大师胡瑗道:"昔胡安定教授苏、湖间,因人成就,故弟子见用当时者,或治水利,或治算术,皆有实用。"(《薛文清公文集》卷15)清初理学家陆陇其针对"后世训诂记诵辞章之学,夸富斗靡而无益于伦纪"的弊病,指出:"须知吾人不可不敦者,实行;不可不务者,实学。若不从实行上著力,虽终日讲学与不学者何异?与夸多斗靡之学何异?"(《松阳讲义》卷4)也是主张"明经致用"的。

北宋仁宗庆历之际的"明州杨杜五子",即明州(今宁波)杨适、杜醇、王致、王说、楼郁等5人。他们的学术思想与教育方法"皆与安定湖学相应。"(《宋元学案》卷6《士刘诸儒学案》)杨适"治经、不守章句",楼郁"学以穷理为先",王说与杨适、杜醇、楼郁诸公"讲贯经史,倡为有用之学,学者宗之。"这表明他们和胡瑗一样,在学术倾向上,既重经义又讲实用。胡瑗的"明体达用之学",由"杨、杜五子"最早传入浙东,它是"宋初三先生"到浙东事功学派之间的一个重要发展环节。叶適正是通过"杨杜五子"而上承胡瑗,不但批判唐至北宋"专用词赋"是一种"摘裂破碎口耳之学。"(《水心别集》卷3《士学》下)指出南宋科举之法"徒立法以困天下之泛然能记诵者耳。此固所谓豪杰特超者轻视而不屑就也。"(《水心集》卷3《制科》)也表明南宋以叶適为代表的事功

学派在学术倾向上与胡瑗思想是一脉相承的。

第四节 “治己而后治乎人”

胡瑗的“明体达用之学”，除了在教育上设立经义治事斋、在治经上提倡“通经致用”论外，还包含如何塑造理想人格的更为深刻的涵义。北宋蔡襄对于这一点曾指出，胡瑗“患隋唐以来，仕进尚文辞而遗经业，苟趣利禄。及为苏、湖二州教授，严条约，以身先之。虽大暑，必公服终日，以见诸生，严师弟子之礼。解经，至有要义，恳恳为诸生言其所以治己而后治乎人者。”（《蔡忠惠公文集》卷32《太常博士致仕胡君墓志》）南宋黄震亦指出：“（安定）先生明体达用之学。师道之立，自先生始。然其始读书泰山，十年不归；及既教授，夙夜勤瘁，二十余年，人始信服。立己立人之难如此。”（《宋元学案》卷1《安定学案》）在这里，他们通过对胡瑗一生“明体达用之学”的分析，指出在塑造理想人格上，胡瑗所谓“体”是指“立己”、“治己”，“明体”，即是如何以人性善为体而“立己”或“治己”；所谓“用”是“立人”、“治人”，“达用”即是指如何依据人性善诸道德原则（仁义礼智）去教化人民，达到治国平天下的目的。“治己”或“立己”是“治人”“立人”的基础和出发点，而“治人”或“立人”则是“治己”或“立己”的自然流露和表现。二者是体用皆备，密不可分的。这是塑造理想人格的两个基本因素，缺一不可。

胡瑗学宗孔、孟。他依据孔子的“修己安人”[①] 和孟轲的“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）的观

① 《论语·宪问篇》。

点，特别强调“治己”、“立己”的重要性。他说：“若夫圣人之治天下，将禁民之邪，制民之欲，节民之情，止民之事，必于其利害未作，嗜欲未形，未为外物之所迁，而其心未动之前，先正其心，而不陷于邪恶。”（《周易口义》卷9《艮》卦口义）又说：“人之幼稚，其心未有所知，……蒙昧之人，其性不通，其志不明，必得贤明之人举其大端以开发之，则其心稍通，通而不已，遂至大通。”（《周易口义》卷2《蒙》卦口义）这是说，人并非是生而知之的圣贤，而是通过后天的教化达到圣人境界的。所以，圣人治天下应在“利害未作，嗜欲未形”前，“先正其心，而不陷于邪恶”，决不能等到人民犯罪之后再施加刑罚。

所谓“治己”或“立己”即是“正心”。对己来说是修，对人来说则是教。在“正心”中，胡瑗强调“以身先之”，即特别重视表率和模范带头作用。他在苏、湖州学任教，“虽大暑，必公服终日，以见诸生，严师弟子之礼。”他教授经术，特别强调于经中求其道，重视学生的品格教育。例如他的学生徐积，初见先生，头容少偏。胡瑗严厉批评说：“头容直！”徐积猛然自省，认识到“不特头容要直，心也要直”。从此以后，“不敢有邪心。”（《安定学案》）在他的学生中还有一富商子弟，其父“遣之就学京师，所斋千金，偾荡而尽，身病瘠将危，客于逆旅。”其父未责，携之谒安定，告其故。胡瑗曰：“是宜先警其心，而后教谕之以道也。”乃取《素问》曰：“汝读是，可以知养生之术。知养生，而后可学矣。”读未竟，惴惴然惧伐性之道，自痛悔责。安定知已悟，召而诲之曰：“知爱身，则可修身。自今以始，其说心向道，取圣贤书次第读之，……。圣人不贵无过，而贵改过。勉勤事业！”这位富商子弟在胡瑗教育下，果然“取上第而归”。在他的道德感化和严格要求下，“凡从安定先生学者，其醇厚和易之气，一望可知。”（《宋元学案》）“若钱藻之渊笃（宽弘厚重），孙觉之纯明（纯良爽朗），范纯仁之直温（正直温

和），钱公辅之简谅（简朴大度）”（《安定学案·胡瑗传》），朝野上下，无人不知。胡瑗教授学生，“随其人贤愚，皆循循雅饬，其言谈举止，遇之不问，可知为先生弟子。”（《胡瑗墓表》）这里，再举一个典型例子。胡瑗的高足徐积事母至孝，“应举入都，载母以从。”其母生时，“非有大故不去侧，日具太夫人所嗜，皆手自调味。为儿嬉或呕歌以悦之。故太夫人虽在穷巷，奉养充美，无须臾不快也。”“母殁，庐墓三年，雪夜伏侧，哭不绝声。”被廷臣荐为孝廉，被赐谥节孝。徐积是一位奉行封建孝道的典范。

胡瑗的“治己论”或“修身论”，是以他的心性学说为依据的。在人性论上，胡瑗推崇孟子而反对荀子，倡性善论。他说：“盖性者，皆天之所禀受之善性者也。”（《周易口义》）他的学生徐积对胡瑗的性善论发挥说：“安定说《中庸》，始于情性。盖情有正与不正，若欲亦有正与不正，德有凶有吉，道有君子有小人也。若‘天地之情可见’，‘圣人之情见乎辞’，岂得为情之不正乎？若‘我欲仁，斯仁至矣’，岂为不正之欲乎？故以凡言情为不正者，非也；言圣人无情者，又非也。圣人岂若土木哉！”（《宋元学案》卷1《安定学案》）在胡瑗及其弟子看来，情和欲本身并不是坏的；圣人也不是泥土木石，也是有情有欲的。可见，情和欲在胡瑗那里，还没有被赋予恶的属性。那末，恶从何来？徐积指出：“其所以不善者，外物害之也。”（《荀子辩》）又说：“善性而习有善恶。”（《辩习》）只有当性“为物诱于外而欲攻于内”时，才有正与不正、善与恶、君子与小人之分。所以，性不同于命，“命者禀之于天，性者命之在我。在我者修之，禀于天者顺之。”（《论语注》）所谓“修”，意即以正性制不正之性，治心明性以“复性”。胡瑗在《周易口义》中说：“惟大贤君子，为能治心明性，知其不善而速改之，不能形于外。”又说“君子之人既能先复其性，邪恶不萌于心而善道充积于内，以发于外，无有非妄之事矣。”“若能守己之性，不陷于邪妄，则其

命可知矣。”所谓“教”，即是“兴庠序之教化，施礼乐之道，皆使知迁善而远恶也。”(《周易口义》卷8)圣人通过“修身”，“使善道充积于内”，而获“大中至正之德”，发之于外则成王道之教，达到治国平天下之目的。

胡瑗把他的修身论落实到政治上，即大力提倡“尊君”思想。如他在《周易口义》中指出：“夫君者，天之所命也”。“夫以天下之尊，莫尊于君。”他发挥孔子的“政者，正也”的思想，认为只有君王先“必有四德之备”即具备仁、义、礼、智四德，并以此教化人民，而后才能齐家、治国、平天下。他在《周易口义》中指出，君“处不失正，是能正一心以正朝廷；正朝廷以正百官；正百官以正万民；正万民以正四方；正四方则远近莫不一于正。”在《洪范口义》中，他又指出：“故一门之中得其中，则父义、母慈、兄友、弟恭；朝廷之内得其中，则君义、臣忠、四海无淫朋之人，一乡一党，则无遗亲，此皇极之道大行也。”可见，君王的“大中至正之德”是齐家治国平天下的前提和基石，充满着德治主义的浓厚色彩，实开有宋一代“内圣型”经世思想之先河。

正因为胡瑗及其后学属于“内圣型”的经世论者，一再强调“人君之学，当正心诚意，以仁为体”，具有重道德而轻功利的思想特征。所以胡瑗的弟子在熙宁变法中多攻击王安石的“富国强兵之术”，与王安石的重功利轻道德的“外王型”经世论形成尖锐对立。我们可以举一些事例说明之：

钱公辅，字君倚，武进人。少从学于胡瑗。曾向英宗陈《治平十议》，又作《帝问》一篇，颇具经世意识。但他的经世是以修身为前提的，所以当王安石推行更盐法时，他则“拂安石意，罢谏职，出知江宁府”，又徙扬州。

孙觉，字莘老，高邮人。他虽主张改革弊政，但重道德而轻功利。早年与王安石友善，王安石既得志，骤引用之，将援以为新法

助，而他与之异议。王安石怒，罢谏官，出知广德军。

滕元发，字达道，东阳人。神宗即位，问治乱之道，对曰："治乱之道，如黑白、东西。所以变色、易位者，朋党乱之耳。"认为"朝廷无朋党，虽中主可以济。不然，虽上圣不治。"王安石推行新法，"恐先生挠之而帝信之，乃阻之，且造谤焉。"遂出知郓州。后著书5篇：一曰《尊主势》，二曰《本圣心》，三曰《校人品》，四曰《破朋党》，五曰《赞治道》。这一系列施政措施都是以"本圣心"为出发点的。所以，当神宗诏求直言时，他上疏曰："但取熙宁二年以来所行新法悉罢，民气和，天意解矣。"

刘彝，字执中，闽县人。从安定学。著有《七经中义》、《洪范解》、《古礼经传续通解》等书。登进士第后，为邵武尉，调高邮簿，移朐山令，邑人纪其事，目曰《治范》。熙宁初，为制置三司条例官属，以言新法非便，罢。

祝常，字履中，常山人。从安定学，颇重修身。登进士第，王安石深器之，时有诏解《三经》义，他屡出正义，于经中求其道，反复辩难之，遂忤安石，出令平阳，终殿中丞。

周颖，字伯坚，江山人。从安定学，以行义称。熙宁初，召赐进士第，授校书郎。王安石问新法何如，对曰："歌谣甚盛。"安不喜，叩其辞，他高诵曰："市易青苗，一路萧条。"安石不乐，出宰乐清。

从上述材料看，胡瑗后学与王安石的分歧，不仅是政治上的分野，也是学术思想上的对峙。他们虽然都主张明经致用，反对章句之学，但是王安石是从重功利而薄道德的基本学术观点出发，推行熙宁新法的，必然会遭到重道德而薄功利的胡瑗后学的反对，就不足为怪了。这是两种价值取向不同的经世理论。正如王安石在《寄赠胡先生》一诗所云："独鸣道德惊此民，民之闻之源源来。高冠大带满门下，奋如百蛰乘春雷。"（《临川先生文集》

卷13)这首诗,既是对胡瑗的称赞,也从思想上道破了他和胡瑗及其学派的思想分歧所在。这一思想分歧,不仅开了南宋程朱理学、象山心学与浙东事功学派辩论的先河,而且也开了整个宋元明清两种经世理论分歧的先河。

第五节 "为文章皆传经义"

如上述第二节所云,刘彝在说明胡瑗的"明体达用之学"时,还提出过一个文风的问题。

北宋初年,随着封建政权的巩固和社会经济的发展,自宋真宗景德年间起,在文坛上,出现了以杨亿、刘筠、钱惟演等人为代表的西崑派的浮靡文风。与宋初重文辞而轻经术的科举制度相适应,他们鼓吹歌功颂德、点缀升平、抒闲写逸的作品,他们标榜李商隐醉心于雕章丽句,用字精确,对偶森严。这是晚唐五代以来的浮靡文风在新的历史条件下的继续和发展。但是,宋仁宋继位后,随着新儒学的复兴和政治革新运动的出现,一场旨在反对西崑派文风的诗文革新运动也在悄然兴起。这场诗文革新运动的重要代表人物有柳开、王禹偁、梅尧臣、石介、孙复、胡瑗、范仲淹、欧阳修等人。这是新儒学复兴和政治改革运动在文学上的表现与反映,是北宋初年由虚返实的社会批判思潮的重要组成部分。

在这场诗文革新运动中,胡瑗虽无专门论著,但从他的零星言论中,也可以窥见他和柳开、孙复、石介等人属于"同调"。

北宋初年的这场诗文革新运动,所讨论的核心问题是"文"与"道"的关系问题。而这一问题又包括了文学与政治、内容与形式、文学创作与道德修养等几个问题。诗文革新运动的倡导者多

主重道轻文、重理轻辞、道本文末等观点，并以此来纠正西崑派的言之无物、华而不实的形式主义文风。

针对西崑派文风的流弊，柳开批评说：

> 代言文章者，华而不实，取其刻削为工，声律为能。刻削伤于朴，声律薄于德，无朴与德，于仁义礼知信也何？(《河东集》卷5《上王学士第三书》)

石介认为"方今正道阙坏，圣经堕离。"(《与士建中秀才书》)追溯其原因，一是"佛老以妖妄悟诞之教坏乱之"，二是"杨亿以淫巧浮伪之言破碎之。"(《怪说》下)所以，他对西崑派抨击说：

> 杨亿穷妍极态，缀风月、弄花草，淫巧侈丽，浮华纂组，剜锼圣人之经，破碎圣人之言，离析圣人之意，蠹伤圣人之道。(《怪说》中)

胡瑗也站在维护圣人之道的立场上，极力反对西崑派的浮虚文风。他虽没有留下专门批判西崑派的文字，但从他和程颐的一段对话中可以判定他的基本态度。《宋史·道学传》载：程颐"年十八，上书阙下，欲天子黜世俗之论，以王道为心。游太学见胡瑗，问诸子以颜子所好何学，颐因答曰：'学以至圣人之道也。圣人可学而至欤？曰：然。学之道如何？……然学之道，必先明诸心，知所养，然后力行以求至，所谓自明而诚也。……后人不达，以谓圣人生知，非学可至，而为学之道遂失。不求诸己而求诸外，以博文强记、巧文丽词为工，荣华其言，鲜有至于道者。则今之学，与颜子所好异矣。'瑗得其文，大惊异之，即延见，处以学职。"这里所谓"今之学"，是指以杨亿等人为代表的西崑派。这段批评西崑派的文字虽不是出自胡瑗之口，但从他对程颐的称赞中可以断定他是同意这一批评的。他和程颐一样，都是立足于"文以明道"的立场，反对西崑派"以博文强记、巧文丽词为工"的。

在“文”与“道”的关系上，柳开在抨击西崑派的同时，倡导“文以载道”论。他说：“文章为道之筌也，筌可忘作乎？筌之不良，获斯失矣。”（《河东集》卷5《上王学士第三书》）他还称赞孟轲、杨雄、王通、韩愈“数子之书，先明先师夫子之道者也，岂徒虚言哉？”石介也主张“文以道为本”，指出“道德，文之本也；礼乐，文之饰也；孝悌，文之美也；功业，文之容也；教化，文之明也；刑政，文之纲也；号令，文之声也。”（《上蔡副枢密书》）这和他的老师孙复在《答张洞书》中所说的“文者，道之用也；道者，教之本也”，是完全一致的。胡瑗发挥柳开、孙复的“文以明道”的思想，也主张“为文章，皆传经义”。胡瑗针对当时西崑派文风的流弊，在他一生的教育生涯中，“学徒千数，日月刮劘，为文章皆传经义，必以理胜，信其师说，敦尚行实。”（《蔡忠惠公文集》卷33）从宋人蔡襄的这段评论中，可以判定胡瑗及其弟子不但赞同“文以载道”理论，而且也是身体力行的。

在“理”与“辞”的关系上，柳开由于过分强调“文章为道之筌”的社会功能，而陷入了重理轻辞的另一种偏向，提出了文道合一的观点，引出了“文恶辞之华于理，不恶理之华于辞”（《应责》）的结论。石介同样重理轻辞，他在《答欧阳永叔书》中说：“仆文字实不足动人，然仆之心能传正道，不敢跬步叛去圣人。”又说：“夫治世者道，书以传圣人之道者已。能传圣人之道足矣，奚必古有法乎？”胡瑗发挥孔子的“有德者必有言，有言者不必有德”（《论语·宪问篇》）的思想，指出：“古之教取人之德，不取其有言，言与德两得之。今之人两失之。”（《论语说》）可见，在文章的形式与内容上，胡瑗也是重德而轻言的。

在道德修养与文学创作的关系上，石介在柳开的“心与文一者也”（《上王学士第四书》）观点的基础上，进一步提出了“文本诸识”的论点。他在《送龚鼎臣序》中写道：“夫与天地生者性也，

与性生者诚也，与诚生者识也。性厚则诚明矣，诚明则识粹矣，识粹则文典以正矣。然则文本诸识矣。”胡瑗在教诲学生时，曾说：“知爱身，则可修身。自今以始，其说心向道，取圣贤书次第读之。既通其义，然后为文章，则汝可以成名。”(《宋元学案》卷1《安定学案》)这和柳开的“文本于道”、石介的“文本诸识”在本质上是一样的，都是强调道德修养是文学创作的源泉。

从上述叙述中，胡瑗虽未留下专门文学理论作品，但从他的言行中可以断定他是宋初诗文革新运动的重要成员之一。从他反对当时的西崑派的浮靡文风而言，具有一定的积极意义。但他过分地强调“文道合一”，把文学简单地看成道德说教的工具，从而抹杀了文学自身发展的客观规律，也有一定的消极作用。

第二章　李覯的实学思想与“庆历改革”

北宋庆历年间，出现了一股强大的社会改革思潮。范仲淹的“庆历新政”就是这股社会改革思潮的产物。而李覯则是这股社会改革思潮的重要思想家和“庆历新政”的支持者他是北宋实学思想的一位重要代表人物。

第一节　李覯与“庆历新政”

李覯，字泰伯，北宋建昌军南城（今江西省南城县）人。生于宋真宗大中祥符二年（1009），卒于宋仁宗嘉祐四年（1059）。李覯少年时，其家境即已衰败。他虽聪敏能文，但两次应试均未中。他曾创建盱江书院，一生“以教授自资，学者常数十百人。”（《李覯集》附录二《宋史·李覯传》）

从李覯一生来看，他和“庆历新政”及其代表人物范仲淹的关系极为密切。范仲淹曾多次鼓励和提拔李覯，李覯对范仲淹也极表爱慕和敬重。

宋景祐四年（1037），时年29岁的李覯入京参加科举，因应试不利而落第。此时，他悲愤彷徨，贫病交加。在极度困境的情况下，冒着寒风苦雨，步行500余里，前去鄱阳拜访范仲淹。后经

范仲淹推荐，李觏曾去润州讲学，教授诸生。在《上范待制书》中，他说自己在京师虽曾拜会过不少“文宗儒师”，但最为佩服的还是范仲淹。他称赞范仲淹“以文学名家，以公忠许国。封书言事，及于母子夫妇间，无所隐讳。庭辩宰相而辞不可屈，此其心将大有为者也。”他相信范仲淹“不日祗奉明诏，归于帝右，持衡制事，当不因循”。他认为当时的社会问题是：“仕籍未甚清，俗化未甚修，赋役未甚等，兵守未甚完。异方之法乱中国，夷狄之君抗天子。”要改变这种现状，必须“长驱大割，用工非一。”（《李觏集》卷27《上范待制书》）当时，范仲淹在读过李觏的主要著作（如《明堂定制图》、《潜书》15篇、《野记》2篇、《礼论》7篇等）后，对李觏亦甚表佩服①，并引为同志。从此以后，李觏和以范仲淹为代表的改革派的命运就联结在一起了。李觏不但在思想上论证革新运动的合理性，而且在实践上也积极支持“庆历新政”。

宋宝元二年（1039），李觏年30岁，他已撰成《广潜书》（15篇）、《平土书》、《富国》（十策）、《强兵》（十策）、《安民》（十策）等，系统地提出了改革政治和经济的施政方案。此时，在越州作官的范仲淹来书邀请他赴会稽讲学。在会稽期间，他又结识了改革派的另一位著名人物祖无择。共同的思想与理想，使他们成为终生的挚友。

宋庆历三年（1043），范仲淹任参知政事，开始推行“庆历新政”。李觏以极度欣喜之情，完成了《周礼致太平论》（51篇）和《庆历民言》（30篇），进一步阐述了他关于社会政治改革的方案，从理论上论证了“庆历新政”。第二年，在“庆历新政”遇阻的

① 《李觏外集》卷1收有《范文正公三首》，内有范仲淹对李觏表示赞赏、钦佩之词。如云：“臣观李觏于经术文章，实能兼富，今草泽中未见其比。非独臣知此人，朝廷士大夫亦多知之。今取到本人所业《礼论》七篇，《明堂定制图序》一篇，《平土书》三篇，《易论》十三篇，共二十四篇，编为十卷，谨缮写上进，伏乞圣慈当乙夜之勤，一赐御览，则知斯人之才、之学非常儒也。”

情况下，李觏又亲自写信给范仲淹，鼓励他将社会改革进行到底。他说：

> 窃闻明公归自塞垣，参预朝政，无似之人，辱知最厚，延颈下风，忧喜交战。喜者何？谓冀明公立天下之功。忧者何？谓恐明公失天下之名。夫以明哲之性，树刚中之德，裁量古今，愍测衰敝。昔者言之而不得行之，诚无可奈何。今在行之之位矣，盖当筑邦家之基，天不足为高，地不足为牢。此所谓冀明公立天下之功也。然塞孟津者，非捧土可足；治膏肓者，非苦口不宜。遗阙之原，岂是眇小？若曰患更张之难，以因循为便，扬汤止沸，日甚一日，则士林称颂不复得如司谏待制时矣。此所谓恐明公失天下之名也。
>
> 嗟乎！人寿几何？时不可失，无嗜眼前之爵禄，而忘身后之刺讥也。（《李觏集》卷27《寄上范参政书》）

在这里，他告诫范仲淹万不可因"嗜眼前之爵禄"，而"患更张之难，以因循为便。"鼓励他必须以"忘身后之刺讥"的大无畏精神，将社会改革进行到底。

在同一封信中，他还以富民强国的实学思想，为"庆历新政"提供理论依据。他说：

> 儒生之论，但恨不及王道耳，而不知霸也，强国也，岂易可及哉？管仲之相齐桓公，是霸也。外攘戎狄，内尊京师，较之于今何如？商鞅之相秦孝公，是强国也。明法术耕战，国以富而兵以强，较之于今何如？是天子有帝王之质而天下无强国之资，为忠为贤可不深计？《洪范》"八政"，首以食货，天下之事未有若斯之急者也。既至穷空，岂无忧患？而不闻节用以取足，但见广求以供用。夫财物不自天降，亦非神化。……必也省宫室之缮完，徹服玩之淫靡，放宫女以从伉俪，罢乐人以归农业。（《李觏集》卷27《寄上范参政书》）

实际上，范仲淹的新政就是以李觏的富民强国的实政思想为指导的。范仲淹“庆历新政”的主要内容，是著名的《条陈十事》，即：(一)“明黜陟”，即严格官吏升迁的考核制度。(二)“抑侥幸”，即限制官僚子弟亲友通过“恩荫”作官。(三)“精贡举”，即改革科举内容和程式。(四)“择官长”，即加强各级长官的保举和选派。(五)“均公田”，即调整多寡悬殊的官员“职田”。(六)“厚农桑”，即组织和奖励兴修水利，发展生产。(七)“修武备”，即召募卫兵，并组织他们练兵。(八)“减徭役”，即裁并州县，减轻农民“徭役”。(九)“覃恩信”，即督责地方落实朝廷赦令等。(十)“重命令”，即严肃中央政令。在《条陈十事》中，既包括政治改革，也包括经济和军事改革等。这些新政措施，李觏在他的《周礼致太平论》(51 篇)、《富国策》(10 首)、《强兵策》(10 首)、《安民策》(10 首)、《平土书》等政论中，都一一提出并加以论证。“庆历新政”的具体改革措施，实际上是李觏实政思想的体现与落实。

“庆历新政”在保守派的阻挠与反对下，宣告失败了。李觏也因此遭到诬陷，被捕下狱。此时，范仲淹虽然失势，但仍于宋皇祐元年(1049)十一月，上书荐举李觏，赞誉“李觏于经术文章，实能兼富，今草泽中未见其比。”(《李觏外集》卷 1《范文正公三首》)经范仲淹的两次推荐，年已 42 岁的李觏，升为太学助教，再升为直讲。宋皇祐四年(1052)五月，范仲淹病故于徐州，这对李觏是一个沉重的打击。7 年之后(1059)，李觏在忧郁中也与世长辞，享年 51 岁。

从李觏的一生来看，他与北宋中期的“庆历改革”，是同命运、共患难的。他的重功利、讲实用、求通变的实学思想，为“庆历新政”提供了理论武器。他在实践上也大力支持“庆历新政”。北宋的庆历改革，实际上就是李觏实学思想的具体实践和运用。

李觏一生著述，多是“愤吊世故，警宪邦国”的政论，是以“康

国济民”为主旨的。他明确表示，自己著书立说是为了“急乎天下国家之用”，使“人事修而王道明”，“有心于天下国家者。”(《李觏集》卷26《寄周礼致太平论上诸公启》)他的著作，现存有《直讲李先生文集》37卷，《外集》3卷，凡40卷，均已收入中华书局1981年点校出版的《李觏集》中。这是目前研究李觏实学思想最完备的本子。

第二节 “救弊之术，莫大乎通变”

在世界观上，李觏为“庆历新政”提出了“重实体”、“求变通”的哲学基础，从而为“庆历新政”的合理性作出了理论论证。

李觏认为宇宙的本体是具有实体性质的元气。元气未分的混沌状态即为“太极”。对于元气演生宇宙万物的具体过程，李觏作出如下的说明：

> 厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下。天地之气，各亢所处，则五行万物何从而生？故初一则天气降于正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位。未之会合，亦未能生五行矣！譬诸男未冠，女未笄，婚姻之礼未成，则何孕育之有哉？况中央八方，九位既足，而地十未出焉，天地之气诚不备也。由是一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九合于西而生金，加之地十以合五于中而生土，五行生而万物从之矣。(《李觏集》卷4《删定易图序论一》)

李觏上述宇宙生成模式，归纳起来，是太极→阴阳（二气）→金、木、水、火、土（五行）→万物。第一阶段，太极（元气）一分为二，即分为阴阳二气，“天地者，其体也。”（《李觏集》卷4《删定易图序论三》）第二阶段，天地轮番布气于八方和中央，分别生成水、火、木、金、土五行。第三阶段，则“五行生而万物从之”。在李觏看来，作为宇宙本体或本原的元气是物质性的实体，是客观实在，并非虚无一类的东西。

李觏从元气实体论出发，集中地批判了刘牧的以数为本的象数学。

象数学是用“象”与“数”说《易》，并用以推测宇宙或事物关系与变化的一种学说。它发端于先秦《易经》，经汉代易纬，到北宋时发展成为以数为宇宙本体的哲学体系。刘牧就是这种以数为本的象数学的典型代表人物之一。

刘牧，字先之，衢州西安人，与李觏大体同时代。举进士第。曾任兖州观察推官、荆湖北路连运判官等职。刘牧习易学于范谔昌，谔昌本于许坚。其主要著作有《易解》和《易数钩隐图》等。刘牧以象数解《易》，认为“数”是万有的本源。先由“数”生出“象”，“象”者，形上之应，但还尚未成“形”，也即“天一、地二、天三、地四，止有四象，未著乎形体。”（《易数钩隐图卷中》）再经各种象数的变化，“天一与地六合而生水，地二与天七合而生火，三火与地八合而生木，地四与天九合而生金，天五与地十合而生土。”（《易数钩隐图卷中》）物质性的五行方得以成形。简言之，刘牧的象数学“原其本，则形由象生，象由数出。”（《易数钩隐图序》）“数”是宇宙万物的本原与本体。

李觏依据他的元气实体论，从理论上揭露了刘牧象数学的错误。他说：

> 夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象者，胚

胎是也；形者，耳目鼻口手足是也。《河图》之数，二气未会，而刘氏谓之象，悖矣！（《李觏集》卷4《删定易图序论一》）

在李觏看来，宇宙的本原是实体性的“元气”，“数”是元气演化的次序，它依附于“气”，并不是独立于气之外的实体。“象”是“阴阳二气之会”的结果，“形”是实存的物体。而刘牧则认为“象”、“形”源于“数”，而“数”是先于形、象，与形、象相脱离的东西。这样的“数”，只能是一种虚构的产物。把虚构的“数”视作宇宙万物的本体或本源，无疑是一种错误的观点。

他还进一步指出刘牧的象数学是俗儒（鄙儒）的一种“无用之说”。他说：

> 圣人作《易》，本以教人，而世之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有曰我明其象，则卜筮之书未为泥也；有曰我通其意，则释、老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎！（《李觏集》卷3《易论第一》）

李觏对刘牧象数学的批评，是从实学角度立论，用以揭露它的虚无本质，无疑是深刻的。就常识而言，“形”、“象”、“数”三者的关系，“形”是实体存在；“象”是形器之象，不能脱离实体而独立存在。而“数”只是形器实体的量的规定，它亦不能离开形器而独立存在，更不能成为形器的本源。只有作为形器实体量的规定的“数”才是实的，而脱离形器独立存在的“数”只能是人们头脑中虚幻的产物，在现实世界中是根本不存在的。这一切正如恩格斯所说：“数的概念不是从其他任何地方，而是从现实世界中得来的。”① 刘牧以脱离了形器的、虚构的“数”作为宇宙的本源或本体，其谬误是不言而喻的。

李觏在批评刘牧以虚无主义解《易》的同时，强调从实用的

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年5月版，第77页。

角度，即“急乎天下国家之用”的视角解《易》。他著《易论》13篇，都是着眼于解决当时的社会现实问题。《易论》内容第一是论“为君之道”；第二是论“任官之急”；第三是论“为臣之道”；第四是论“治身”与“治家”；第五是论“遇于人”之道；第六是论“动而无悔”之道；第七是论“因人”与“应变”之道；第八是论“常”与“变”之道；第九是论“慎祸福”之道；第十是论“招患与免患”之道；第十一是论“心一与迹殊”之道；第十二是论“卦时”之道；第十三是论“以事明卦象”之道。一句话，都是围绕着利国利民、经世致用的实政论展开的。

李觏认为元气不但具有实体性，也具有流动性。流动的根源在于元气内部的矛盾统一。他把元气实体分为阴阳二气，认为二者任何一方脱离了另一方都不能构成事物的存在。所谓“独阴孰始，独阳孰生？”（《李觏集》卷3《易论第七》）如果“天地之气，各亢所处”，“未之会合”，“则五行万物何从而生？”（《李觏集》卷4《删定易图序论一》）元气内部阴阳二气的矛盾性，促成了事物的产生、变化和发展。

李觏对于“变”，亦有许多深刻的思想。他观察到了对立双方在一定的条件下会发生转化这一辩证现象。针对“五行相生则吉，相克则凶”的旧说，他指出：“相生未必吉，相克未必凶，用之得其宜，则虽相克而吉；用之失其宜，则虽相生而凶。”（《李觏集》卷4《删定易图序论六》）如水火不相容，二者是相克的，但在发生火灾时，用水灭火，不就是“相克而吉”吗？还有“火克于金，则器械可铸；金克于木，则宫室可匠；木克于土，则萌芽可出；土克于水，则漂溢可防；是用之得其宜，虽相克而吉也。”（《李觏集》卷4《删定易图序论六》）反之，如果用之不当，虽相生也凶。如“以水浸木则腐，以木入火则焚，以火加土则焦，以土埋金则锈，以金投水则沉，是用之失其宜，虽相生而凶也。”（《李觏集》卷4《删定易

图序论六》)又如祸福的转化:"喜福而怠修,则转而之祸;怛祸而思戒,则易而为福。"(《李觏集》卷20《潜书》)

李觏还认识到"变"是一个具体的过程。他在谈到祸与福的转化时,认为祸福都是渐渐地积累起来的。例如:"亡国之君不皆恶,非桀非纣,则所由渐矣。渐者何也?基祸于彼,而受祸于此也。天下之势,一往而不反,若决河堤使东流也。基祸之主,外久安而内自贤,道失于心而弗思,权移于人而弗寤,然祖德或未没,民心或未解,故有幸而免也。受祸之主,乘乱得位,名虽为帝,治不在己,囚拘旒纩之下,弗获忠义之助,故不幸而及也。"(《李觏集》卷21《虑永》)因此,他告诫人们应"舍近而谋远",为子孙患,为万世计。这些思想已孕含着事物由量变到质变的辩证法萌芽。由此出发,他特别强调"慎始"的重要性。他说:"火之生也,一勺之胜;及其燎也,川流莫竞。是故君子慎乎始也。"(《李觏集》卷3《易论第九》)

李觏提倡"变通"哲学,其目的在于论证社会政治改革的必要性与合理性。他说:"事变矣,势异矣,而一本于常,犹胶柱而鼓瑟也。"(《李觏集》卷3《易论第九》)客观形势发生了变化,人如果不能顺应形势的变化而因时制宜,"可则因,否则革",就会在现实生活中行不通。在他看来,北宋王朝的社会危机就是由于当变而不变的结果。因此,他提出了"救弊之术,莫大乎通变"(《李觏集》卷3《易论第一》)的主张,为"庆历新政"提供了理论根据。李觏上述的"重实体"、"求变通"的哲学思想,构成了他"重功利、求实用"实学思想的理论基础,也是他用以反对当时"袭故蹈常"保守派的思想武器。

第三节 “非教化则性不成”

李觏的实学思想，在人性论上则表现为承认人性是气化的产物。“人感阴阳气以生。”(《李觏集》卷21《庆历民言·损欲》)他认为，人由气凝而孕，孕而后育，育而成形，形成而始有人性。他的人性论是建立在元气实体论的基础上的。他把人性禀自天地自然之气的过程称为“天命”：“命者，天之所以使民为善也；性者，人之所以明于善也。观其善则见人之性，见其性则知天之命。”(《李觏集》卷4《删定易图序论六》)他试图用元气实体论来解决人性问题，自然是得不出科学结论的，但他强调人性源于实体之元气，这就有别于佛教的“缘起性空”的人性观，充分体现了他的“重实”的思想特征。

李觏人性论的实学特征，还表现在他强调重“利”、重“欲”是人性的基本品格。他说：

> 利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言？(《李觏集》卷29《原文》)

李觏认为人性都是言“利”、言“欲”的，人离开“利”与“欲”就无法生存。“君人者”只能“因民心而利导之。”(《李觏集》卷17《强兵策第三》)离开求“利”求“欲”的人性是虚假的，是不存在的。他以铸钱为例，指出要禁铸恶钱，首先要禁用恶钱。不禁用而禁铸，是办不到的，“民既蓄恶钱，不可使勿用。利之所在，是法令亦无由而胜也！”(《李觏集》卷16《富国策第八》)承认“人非利不生”，“欲者人之情”，是李觏人性论的合理思想。

李觏认为“欲”也是人性的基本内容。他指出，在情欲上，圣贤和众人并没有根本的不同。“圣人之形与众同，而性情岂有异

哉!"(《李覯集》卷21《庆历民言·损欲》)他反对压抑人的正常情欲,认为"不贪不淫而曰不可言,无乃贼人之生,反人之情,世俗之不喜儒以此。"(《李覯集》卷29《原文》)他肯定了人对情欲的正常追求,主张为政者应设法满足人民的物质需求。这既是他的社会政治变革思想的依据,也是他的人性论的实学品格的生动体现。

李覯在人性论上的实学特征,集中地体现在他强调后天实修(实功)的决定作用。他说:

> 本乎天谓之命,在乎人谓之性;非圣人则命不行,非教化则性不成。是以制民之法,足民之用,则命行矣;导民以学,节民以礼,而性成矣。(《李覯集》卷4《删定易图序论六》)

李覯在人性的修养上,非常重视后天的学习和实践。他说:

> 性不能自贤,必有习也;事不能自知,必有见也。习之是而见之广,君子所以有成也。(《李覯集》卷3《易论第四》)

在他看来,常人之性本无仁、义、礼、智、信,只有通过后天学习和道德实践才能取得。所谓贤与不肖,不是先天注定的,而是后天实修的结果。他论证说:

> 居山者不知渔,居泽者不知猎,习之之异也。今欲令禁渔人以罔罟,诘猎者以从禽,虽日挞之弗可改也已。民有以生之而无以教之,未知为人子而责之以孝,未知为人弟而责之以友,未知为人臣而责之以忠,未知为人朋友交游而责之以信,未知廉之为贵而罪以贪,未知让之为美而罪以争,未知男女之别而罪以淫,未知上下之节而罪以骄,是纳民于阱也。虽日诛之,死者弗之悔而生者弗之悟也。(《李覯集》卷18《安民策第一》)

李覯认为,渔者不知猎,猎者不知渔,均是后天环境习染所致。推

而广之，孝、友、忠、信、廉、让、男女之别、上下之节等道德观念，也都必须经由实修与教化才能获得。否则，生而不教，一旦有过，就施之以刑，那就是“纳民于阱”了。他强调一个人只要努力实修，即通过后天的“习之是而见之广”，自然就能成为君子或贤人。

他还进一步论证说，三代以上之所以风俗淳厚，民多君子，并不是三代之人性资质较后世之人为高，而主要是古代的先哲深刻认识到后天的教化对人性的重要作用。例如，古代先哲治理天下都以安民为务，“所谓安者，非徒饮之、食之、治之、令之而已也，必先于教化焉。”(《李觏集》卷 18《安民策第一》)教化行，就可使“仁义礼乐之教浸淫于下，自乡徂国，则皆有学。师必贤，友必善，所以养耳目鼻口百体之具，莫非至正也。”(《李觏集》卷 27《与章秘校书》)如此，“家可使得孝子，国可使得忠臣矣。学校不立，教法不行，人莫知何人可师，道莫知何道可学。耳何以为正声？目何以为正色？口何以为正言？身何以为正行？明者幸而得之，昧者不幸而失之。将欲求腹心于中林，访忠信于十室，不易得矣。”(《李觏集》卷 13《教道第一》)对于人性的可塑性，李觏进一步强调说：“夫民之情性有地气矣，是之谓风也。教而使之在君长矣，是之谓俗也。”(《李觏集》卷 17《强兵策第四》)这如“水至柔也，扬之以风则可使覆舟；金至刚也，冶之以火则可使之成器。顾所用之方略何如耳。”(《李觏集》卷 17《强兵策第四》)李觏认为物各有其潜能，若能善于引导，使之变化，即可成其性。如水能覆舟，金能成器，人能尊君敬长即是善于引导，使之变化的结果。

李觏基于他的实性论，对孟子的先验人性论进行了批评。孟子先验人性论的核心，是鼓吹人生来就具有一种“善”性。李觏批评说：

或问：孟子曰：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有

之;辞让之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”。孟子既言人皆有仁义之性,而吾子之论独谓圣人有之,何如?

曰:孟子以为人之性皆善,故有是言耳。古之言性者四:孟子谓之皆善,荀卿谓之皆恶,杨雄谓之善恶混,韩退之谓之性之品三:上焉者善也,中焉者善恶混也,下焉者恶而已矣。今观退之之辩,诚为得也,孟子岂能专之?(《李觏集》卷2《礼论第六》)

孟子由人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非之心推论出人皆有仁义礼智四端,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)由此他主张人有先验的善性。李觏不承认先天的人性论,认为人性完全是后天实修的结果,取决于后天的努力和环境的影响。它可以为善,也可以为恶。所以,“杨雄所谓‘善恶混’者是也,安有仁、义、智、信哉?”(《李觏集》卷2《礼论第四》)

李觏对韩愈的性三品说有所肯定,但他的实性说与韩愈的性三品说也有较大的差别。韩愈以仁、义、礼、智、信五德为性。“性之品有三,而其所以为性者五。”(《昌黎先生文集》卷11《原性》)李觏则不然。他说:“法制既立,而命其总名礼,安有礼之性哉?”(《李觏集》卷2《礼论第五》)即人性中本不具有“礼”等五德,它们是后天人为的产物,“其本在太古之时,民无所识,饥寒乱患,罔有救止,天生圣人,而授之以仁、义、智、信”(《李觏集》卷2《礼论第五》)。圣人虽为天下立法,但不能说圣人生而就具有仁义智信的本“性”。这就如同树木一样,“可以为栋梁”,“可以为榱桷”。“不以为屋室,则朽于深山之中,与朴樕同,安得为栋梁榱桷也?”(《李觏集》卷2《礼论第五》)即使在圣人身上,也仅有成为

仁、义、智、信的可能性，而不具有仁、义、智、信的本性。他说：

> 温厚可以为仁，断决可以为义，疏达可以为智，固守可以为信。不以为礼，则滞于心之内，与无识同，安得谓之仁、义、智、信也？（《李覯集》卷 2《礼论第五》）

在李覯的实性论中，注重的不是先天的道德本质，而是后天的实修功夫。

李覯对“性”与“礼”的关系，也有独到的见解。他认为：“性畜于内，法行于外，虽有其性，不以为法，则暧昧而不章。”①（《李覯集》卷 2《礼论第四》）性在内，礼在外；性是天然，礼是人为。“性”与“礼”是辩证的统一。他论证说：

> 夫有诸内者必出于外；有诸外者必由于内。孰谓礼、乐、刑、政之大，不发于心而伪饰云乎？且谓衣冠非自内出，则寒而被之葛，热而被之裘可乎？夏则求轻，冬则求暖，固出于吾心，与饥渴之求饮食一也。（《李覯集》卷 2《礼论后语》）

李覯指出，饮食固然是出于“内”，衣冠又何尝不是出于人的内在生理需要？依此而言，礼、乐、刑、政等外在法制也是“顺人之性欲而为之节文”，也都是来于“内”的。“所谓圣人会其仁、义、智、信而为法制，固由于内也。贤人学法制以求仁义，亦内也。”（《李覯集》卷 2《礼论后语》）礼无内外之分，是根于人的内在物质欲求的人性而产生的。礼与性是统一的，它必须在外在的事功上才能呈现出来：“礼者，生民之大也。乐得之而以成，政得之而以行，刑得之而以清；仁得之而不废，义得之而不诬，智得之而惑，信得之而不渝。圣人之所以作，贤者之所以述，天子之所以正天下，诸侯

---

① 李覯认为，礼的范围很大，主要包括有乐、政、刑及仁、义、智、信等。他说：“饮食、衣服、宫室、器皿、夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭祀，礼之本也。曰乐、曰政、曰刑，礼之支也。而刑者，又政之属矣。曰仁、曰义、曰智、曰信，礼之别名也。是七者，盖皆礼矣。”（《李覯集》卷 2《礼论第一》）

之所以治其国，卿大夫士之所以守其位，庶人之所以保其生，无一物不以礼也。穷天地，亘万世，不可须臾去也。”(《李觏集》卷2《礼论第六》)

李觏强调性与礼的统一，目的在于“经世致用”。他强调“利”与“欲”是人性的基本内容，肯定“礼”是圣人对人性利欲的顺应与调节，这都是具有积极意义的思想。礼既然是以满足人们的物质生活资料为前提，那么“治国之实，必本于财用”(《李觏集》卷16《富国策第一》)的观点，就成了他在《周礼致太平论》中提出的轻赋税、轻徭役、薄聚敛、鼓励生产、实行井田制、兴修水利、改良农具、赈济等实政论的理论基础，就是题中应有之义了。

第四节 “经济之士，必先富其国”

李觏从经世致用的立场出发，大力提倡重功利、讲富强的思想，从而为“庆历新政”提供了思想基础。

他认为追求功利是人类社会赖以生存的根本，并以此来反对儒家的重义轻利的迂腐观念。儒家重义轻利的传统观念，始于孔子。孔子曾说：“放于利而行，多怨。”(《论语·里仁》)又说：“君子喻于义，小人喻于利。”(《论语·里仁》)孟子在回答梁惠王“将有利吾国”提问时，将“义”与“利”对立起来，并对“利”大加挞伐：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：‘何以利吾国？’大夫曰：‘何以利吾家？’士庶人曰：‘何以利吾身？’上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”(《孟子·梁惠王上》)董仲舒在孔孟思想的基

础上，进一步提出了“正其谊不谋其利，明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》)的观点，成为历代儒者奉行的金科玉律。李觏继承并发挥了《墨经》的“义，利也”和司马迁的崇尚功利的求实思想，对重义轻利的传统观念进行了批判。他说：

> 愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣。然《洪范》八政，‘一曰食，二曰货’。孔子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’是则治国之实，必本于财用。盖城郭宫室，非财不完；羞服车马，非财不具；百官群吏，非财不养；军旅征戍，非财不给；郊社宗庙，非财不事；兄弟婚媾，非财不亲；诸侯四夷朝觐聘问，非财不接；矜寡孤独，凶荒札瘥，非财不恤。礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也。是故贤圣之君，经济之士，必先富其国焉。(《李觏集》卷16《富国策第一》)

他指出人生而有欲，非利无以养之。治国平天下的基础就在于财用。财用是国家政治(政)、法律(刑)、道德、军事、文化等上层建筑的经济基础。由此出发，他把批判的矛头直指孟子。他说：

> 孟子谓‘何必曰利’，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤武将以七十里、百里而王天下，利岂小哉？孔子七十，所欲不逾矩，非无欲也。于《诗》则道男女之时，容貌之美，悲感念望，以见一国之风，其顺人也至矣。(《李觏集》卷29《原文》)

李觏主张把物质的功利放在第一位，主张“人非利不生”，认为腐儒之论完全是“贼人之生，反人之情”(《李觏集》卷29《原文》)的谬论。孟子的重义轻利思想，是一种偏激之论。李觏重功利的实学思想，是南宋叶適、陈亮等人功利主义思想的先驱。

李觏重功利的实学思想，还反映在他的王霸之辨上。与传统的重义轻利的思想相应，在王霸之辨上，儒家都重王轻霸。所谓

"王",指"王道";所谓"霸",指"霸道"。用孟子的话说是:"以力假仁者霸";"以德行仁者王。"(《孟子·公孙丑上》)孟子推崇王道而贬抑霸道。他说:"仲尼之徒无道桓、文之事者"(《孟子·梁惠王上》),荀子则谓"仲尼之门人,五尺之竖子,言羞称乎五霸。"(《荀子·仲尼篇》)从孟、荀以降,儒家以言五霸为耻。李觏则反其道而行之,极力为霸道辩护,指出:"孔子谓'微管仲,吾其被发左衽',而曰:'无道桓文之事者',过矣。"(《李觏集》卷25《叙陈公燮字》)他还进一步批驳说:

> 或曰:"仲尼之徒,无道桓文之事者。"吾子何为?曰:衣裳之会十有一,《春秋》也,非仲尼修乎?《木瓜》、《卫风》也,非仲尼删乎?正而不谲,《鲁论语》也,非仲尼言乎?仲尼亟言之,其徒虽不道,无歉也。呜呼!霸者岂易与哉?使齐桓能有终,管仲能不移,则文王太公何愧焉?(《李觏集》卷32《常语上》)

由此证明,霸政决不可厚非。他说:

> 儒生之论,但恨不及王道耳,而不知霸也、强国也,岂易可及哉?管仲之相齐桓公,是霸也。外攘戎狄,内尊京师,较之于今何如?商鞅之相秦孝公,是强国也。明法术耕战,国以富而兵以强,较之于今何如?(《李觏集》卷27《寄上范参政书》)

李觏认为孔子在《春秋》、《诗经》、《论语》中一再称许齐桓、晋文,肯定他们在尊王攘夷上的成就,而孟子以上承圣人自居,却置桓公、管仲之功于不顾。既背于圣人之道,又是"五霸之罪人也。"(《李觏集》附录一《常语佚文》)他强调霸者的功业决不可轻忽。俗儒卑贱霸术,却不知霸道并非轻易可及。俗儒若能弃虚崇实而重视事功与致用,就能认识到霸者的功业也未必就在王者之下。齐桓公能外攘夷狄而内尊京师,秦孝公能致国富兵强,就是最好

的证明。

李觏重功利、求实用的实学思想，还表现在他从功利角度对佛、老的批判上。他说：

> 古者祀天神，祭地祇，享人鬼，它未闻也。今也释老用事，率吾民而事之，为淄焉，为黄焉，籍而未广者，民之为役者，无虑几百万。广占良田利宅，嫩衣饱食，坐谈空虚以诳曜遏俗。此不在四民之列者也。（《李觏集》卷16《富国策第四》）

> 天下名山水域，为佛坠者什有八、九，其次一泉一石，含清吐寒，粗远尘俗处，靡不为桑门所蹈藉。盖佛之威灵赫赫于世，僧之辩慧有以得之。故国不爱其土，民不爱其财，以割以裂，奉事之弗暇。（《李觏集》卷24《修梓山寺殿记》）

他指责佛老不事生产，却广占良田利宅，侵蚀了社会的经济，妨害了国计民生。因此，他强调释老与官府之奸（冗官）、方术（巫医卜相）、声伎（倡优百戏）一样，都是于社会有害而无益的“冗食之人”。他认为，只有驱使这些“冗食之人”复归农村，勠力本业，才能于富国强兵有利。他列举“十害”、“十利”，详尽地说明排斥佛、老的理由，亦都是出于社会功利的考虑。他所谓的“十害”是：

> 男不知耕而农夫食之，女不知蚕而织妇衣之，其害一也。男则旷，女则怨，上感阴阳，下长淫滥，其害二也。幼不为黄，长不为丁，坐逃徭役，弗给公上，其害三也。俗不患贫而患不施，不患恶而患不斋，民财以殚，国用以耗，其害四也。诱人子弟，以披以削，亲老莫养，家贫莫救，其害五也。不易之田，树艺之圃，大山泽薮，跨据略尽，其害六也。营缮之功，岁月弗已，驱我贫民，夺我农时，其害七也。材木瓦石，兼收并采，市价腾踊，民无室庐，其害八也。门堂之饰，器用之华，刻画丹漆，末作以炽，其害九也。惰农之子，避吏之猾，以

佣以役，所至如归，其害十也。（《李觏集》卷16《富国策第五》）

检讨李觏所谓的“十害”，可以很明显地看出，它都是着眼于社会、经济的功利上面。他认为只有排除佛、道，才有可能变“十害”为“十利”：

果去之，则男可使耕，而农夫不辍食矣；女可使蚕，而织妇不辍衣矣，其利一也。男则有室，女则有家，和气以臻，风俗以正，其利二也。户有增口，籍有增丁，徭役乃均，民力不困，其利三也。财无所施，食无所畜，民有羡余，国以充实，其利四也。父保其子，兄保其弟，冠焉带焉，没齿弗去，其利五也。土田之直，有助经费，山泽之富，一归衡虞，其利六也。营缮之劳，悉已禁止，不驱贫民，不夺农时，其利七也。良材密石，亦既亡用，民得筑盖，官得缮完，其利八也。淫巧之工，无所措手，弃末反本，尽缘南亩，其利九也。宫毁寺坏，不佣不役，惰者猾者，靡所遁逃，其利十也。（《李觏集》卷16《富国策第五》）

他认为，“去十害而取十利”，是国家富强的“万世之策也。”李觏重功利的实学特征，在这里又一次生动地表现了出来。

第五节　“治国之实，必本于财用”

李觏根据功利主义的原则，十分重视人的物质利益。他对人的衣食生计极为关心，提出了旨在“安民”、“富国”的一系列实政措施。这些实政措施，是李觏的实学思想在经济上的集中体现。

李觏的经济改革思想，既丰富又深刻。他几乎探讨了封建经济的各个方面，如土地、徭役，赋税，理财、本末等关系，并且都相

应地提出了旨在改革的实政措施。

自宋以后，封建土地兼并问题日趋加剧。“富者有弥望之田，贫者无卓锥之地。有力者无田可种，有田者无力可耕。”(《长编》卷27，雍熙三年七月甲戌李觉奏疏中语)甚至发展到“势官富姓占田无限，兼并伪冒习以成俗，重禁莫能止”(《宋史·食货志》上1，《农田篇》)的地步。土地集中的过程，也就是农民倾家破产、流离失所的过程。由此形成的贫富悬殊，使阶级矛盾严重激化，农民起义时有发生①，造成了严重的社会政治危机。因此，许多在政治上比较进步的思想家都在关注着这一问题，并试图提出了改革方案。如张载主张实行“均平”的“井田制”。他认为井田制是治天下之本，“治天下不由井地，终无由得平，周道止是均平。”(《经学理窟·周礼》)“仁政必自经界始。贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已。”(吕大临：《张横渠先生行状》)李觏也把土地问题看作是一切社会问题的根本。他针对北宋中期土地兼并日趋严重的现状，专门写了《平土书》和《潜书》等著作，提出了平土均田的主张。他说：

> 生民之道，食为大。有国者未始不闻此论也，顾罕知其本焉。不知其本而求其末，虽尽智力弗可为已。是故，土地，本也；耕获，末也。无地而责之耕，犹徒手而使战也。法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削，虽有耒耜，谷不可得而食也。食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。尧舜复起，未如之何矣！故平土之法，圣人先之。(《李觏集》卷19《平土书》)

① 从宋仁宗初年(11世纪的20年代)开始，农民起义已不断在各地爆发。如庆历三年(1043)，在河南、河北、山西、陕西、四川、湖北、湖南、江西等地，都有农民起义，其中声势较盛的是王伦领导的起义和张海、郭邈山领导的起义

李觏认为，北宋中期以后社会矛盾的激化，是因为农民失去了土地所造成的。“耕不免饥，土非其有也；蚕不得衣，口腹夺之也。”（《李觏集》卷19《平土书》）因此，解决土地问题是安民富国的根本大计。如果不抓住这一问题，就是“不知其本而求其末”，无法从根本上挽救北宋的社会危机。他把土地与耕获的关系比作本与末的关系，不与之地而责之耕就是舍本而逐末，它的荒唐犹如不给枪而要士兵作战一样，没有不失败的。无地而使农民耕，农民没有不遭受饥寒而饿死的。他揭露说，由于当时社会上的“法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削”（《李觏集》卷19《平土书》）的两极分化，使广大贫苦农民“虽有耒耜，谷不得而食也。食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。”只要土地不均问题得不到解决，即使尧舜复起，也无法解决社会危机。所以，他大声疾呼“平土”、“均田”。“平土”之法，又莫过于“复井田”。“井田立则田均，田均则耕者得食，食足则蚕者得衣，不耕不蚕，不饥寒者希矣。”（《李觏集》卷20《潜书十五篇》）他把恢复井田制，作为改革土地制度的理想方案。

在《平土书》中，李觏根据《周礼》提出了平均土地的改革蓝图。他认为应该按周制一夫百亩，定其居处，使之乐业。制军旅，具车甲；也都同田制联系起来。王室、贵族、官吏占田均有定数，不准他们随意兼并土地。国家“以官地为沟途，不害民田。”（《李觏集》卷19《平土书》）李觏按照他的设想，画了三幅地图：一曰王畿千里之图，二曰乡遂万夫之图，三曰都鄙一同之图。李觏在叙述了他的理想“平土”蓝图之后，感慨地说：

> 大哉周公乎！接文武之圣，救商人之敝。以之为礼，礼无不中；以之为政，政无不和。土，天下之广也，而一块莫敢争，先为之限也。口，天下之众也，而勺饮无所阙，先为之业也。率饱暖之民，而纳于仁义，欢焉，可不反顾矣。其曰兼三

王，不亦宜乎？后虽有作者，周公其弗可改也已。曰：然则如之何则可？曰：法而行之，复为一周乎？（《李觏集》卷19）

李觏的“平土”改革思想是幻想通过农村公社的土地所有制形式，解决土地兼并问题。就其限制以“特权”占有土地来看，它有利于中、小地主阶级，在客观上起到了反“特权”的作用，具有促进生产发展的进步意义。“平土”不权可以均贫富，而且使人无遗力，地无遗利，有利于发展生产。他说：

言井田之善者，皆以均则无贫，谷自足也。此知其一未知其二。必也人无遗力，地无遗利，一手一足无不耕，一步一亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦财丰者乎？（《李觏集》卷6《国用四》）

在李觏看来，只有实行“平土”的改革方案，使民有田可耕，有蚕可养，才能促进生产的发展，使人民衣食自足，免于饥寒之苦。如此，才能稳定人心，安居乐业，从而达到民安国富的目的。

李觏的“平土”思想与“庆历新政”的“均公田”的主张，是完全一致的。它们都含有“均田”和“限田”的双重内容。这种主张倘能实行，在一定程度上，对于限制土地兼并，促进生产发展，都具有一定的好处。但是，由于当时的国家政权掌握在大官僚、大地主手中，这种“平土”的方案，只能是一纸空谈，无法实现。

赋税、徭役的繁重，是北宋经济中仅次于土地兼并的另一重大社会问题。李觏指出：当时的统治者不顾人民的死活而重取赋税，尤其是贪官污吏，“贪功以求赏，不恤人之困乏”，随意“滥税敛万民”，给农民造成了深重的灾难。李觏指出：

官家的要宽征，古时什一今更轻。州县酷嫌民渐富，几多率敛是无名！

白刃劫君君勿言，人生祸难俱由天。君家岁计能多少，未了官军一饭钱。（《李觏集》卷36《有感》）

他认为，造成北宋赋税繁重的原因，主要是皇室的骄奢，官僚机构的庞大和进献大量岁币。他针对繁重的赋役，提出了“薄税敛”的改革措施。他认为比较合理的赋税制度是：“税轻者不减二十而一，重者不逾十二，皆以役多少参折之。”（《李觏集》卷19《平土书》）即实行重者不超过十之二，轻者也不少于二十之一。为推行“薄税敛”的改革措施，国家应掌握全国土地、山林、川泽、六畜、器械等，使主管官吏在谷物将熟时，巡视田野，“观其丰凶”。按照“丰年从正”，“凶荒则损”的原则制定税额。这样，既可以防止官吏的厚敛，又可以根据灾情“除减田租”，免征各种实物，以减轻农民的经济负担。

北宋的徭役，名目杂出，征调频繁，加之大官僚、大地主、大商人和寺观都享有免役的特权，这些负担几乎都落在了农民的肩上。他针对繁重的徭役，提出了“均力役”的主张，以改变这种徭役不均的状况。李觏主张除了按《周礼·乡师》中规定的“贵者、贤者、服公事者、老者”免役之外，其余所有的人都应平均担负力役，决不能“一户皆免之”。（《李觏集》卷8《国用十五》）范仲淹在“庆历新政”中大力推行“减徭役”的改革措施，就是受到李觏“薄赋均役”实学思想的影响。

在经济结构上，李觏主张“强本抑末”，企图保护农民的经济利益，以达到安民富国的目的。这与范仲淹的“厚桑田”的经济措施，也是完全一致的。

李觏认为，农业是国家之本。他说：

> 夫农人，国之本也。忙时力耕，隙而讲武，以之足食，以之足兵。……若夫工商之类，弃本逐末，但以世资其用，不可无之，安足比于农人哉？（《李觏集》卷19《平土书》）

农业是立国之本。如能务本弃末，即可足食足兵，民富国强。所以，治国者必须强本抑末。所谓“末”者，除了工商，也包括“游

民”和“冗食者”(主要指释老之徒、冗官冗吏、巫医卜相和倡优百戏之类)。李觏认为这些人对于国家危害甚大:“今也民间淫侈亡度,以奇相曜,以新相夸。工以用物为鄙,而竞作机巧;商以用物为凡,而竞通珍异。或旬月之功而朝夕敝焉,或万里之来而坠地毁焉,物亡益而利亡算”。(《李觏集》卷19《平土书》)在他看来,只有以“抑末之术”方能解救之。他说:

> 今将救之,则莫若先行抑末之术,以驱游民,游民既归矣,然后限人占田,各有顷数,不得过制。游民既归而兼并不行,则土价必贱。土价贱,则田易可得。田易可得而无逐末之路、冗食之幸,则一心于农。一心于农,则地力可尽矣。(《李觏集》卷6《富国策第二》)

他针对商人垄断市场,盘剥农民,牟取重利的弊端,提出了“置平准,定物价”的改革措施。他说:

> 地所有而官不用,则物必贱;地所无而反求之,则价必贵。况天时所不生,则虽有如无矣。买贱卖贵,乘人之急,必劫倍蓰之利者,大贾蓄家之幸也。为民父母,奈何不计本末,罔农夫以附商贾?(《李觏集》卷7《国用第九》)

他还指出,农民一年劳作之苦甚于疾病,“爱其谷,甚于生”。但是,由于“具服器”、“营婚嫁”、缴纳赋税和偿还借贷等,不得不在谷米始熟,便“日输于市”。等到青黄不接之时,“土将生而无种”。“耒将执而无食”,又只好到市上去买。由于商贾操纵谷价,农民不论卖出或买进,都深受其害:“农之粜也,或阖顷而收,连年而出,不能以足用。及其籴也,或倍称贱卖,毁室伐树,不能以足食”。(《李觏集》卷16《富国策第六》)农民不能“足食”、“足用”,而商贾却“甚逸”、“甚饶”。所以,他极力主张效仿汉代桑弘羊的做法,“置平准于京师”,防止富商大贾牟取暴利。禁止他们哄抬物价。他指出:

汉桑都尉领大农，……令远方各以其物如异时商贾所转贩者为赋，置平准于京师，都受天下委输。大农诸官，尽笼天下之货物。如此，富商大贾亡所牟大利，则反本，而万物不得腾跃。故抑天下之物，名曰"平准"。(《李覯集》卷7《国用第九》)

这种主张由国家设官垄断商品交换的"平准"方法，既加强了国家对商业流通领域的控制，又限制了商人对市场的垄断，有利于解决商人乘人之急、攫取暴利的弊端，有利于保护广大劳动人民的利益，具有一定的积极意义。李覯的这个建议，为他的后继者王安石所接受，王安石实行的"均输法"、"市易法"，实际上就是李覯的"平准"法的发展。

李覯在他的经济改革中，十分注重理财，认为"财用"是一切社会活动的物质基础。

如何"理财"呢？他的基本思想是："富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足而上则有余也。"(《李覯集》卷7《国用第九》)也就是说，决不能"巧筹算，析毫末，"厚敛于民，而应实行"强本节用"，"量入以为出"的原则，发展生产，开源节流。关于发展生产，他主张提高生产技术，加强生产管理。他说：

圣人之于农，必命官以掌其政也。故"遂大夫，正岁简稼器，修稼政"。稼器，耒耜镃基之属；稼政，《孟春之月令》所云"皆修封疆，审端经术，善相丘陵，阪险，原湿，土地所宜，五谷所殖，以教道民，必躬亲之"之比也。器不简，则贫人或不能备物；政不修，则愚者或不能得宜。不备物，则虽良田将不耕；不得宜，则虽嘉种将不获。(《李覯集》卷7《国用六》)

李覯强调"稼器"、"稼政"，说明他重视农业生产并对如何提高生产水平具有真知卓见。在封建社会里，统治者多是向农民要租要

税，对生产管理和生产工具的改进，漠不关心。而李觏却把发展生产当成一件大事来抓。为此，他还称赞汉赵过的代田法，认为它"用力少而得谷多，斯近古之事，效验甚明。"(《李觏集》卷 7《国用六》)

关于"节流"，他主张节约开支，防止贪污和浪费。李觏指出：

> 一夫之耕，食有余也；一妇之蚕，衣有余也。衣食且有余而家不必富者，内以给吉凶之用，外以奉公上之求也。而况用之无节，求之无艺，则死于冻馁者，固其势然也。(《李觏集》卷 7《国用八》)

他认为解决的办法是，认真调查国家和百姓财产的情况，确实掌握财产数目，然后根据收入多少制定用财计划，即可避免浪费，也可防止贪污：

> 人所以为人，足食也；国所以为国，足用也。然而天不常生，其生有时；地不遍产，其产有宜；人不皆作，其作有能；国不尽得，其得有数。一谷之税，一钱之赋，给公上者，各有定制。苟不量入以为出，节用而爱人，则哀公云"二犹不足"，《公羊》谓"大桀小桀，诛求无已"，怨刺并兴，乱世之政也。……
>
> 凡其一赋之出，则给一事之费，费之多少，一以式法。如是，而国安财阜，非偶然也。(《李觏集》卷 6《国用第一》)

在国家困难之际，首先应从帝王开始，实行"不伤财，不害民，损上益下之道"。他认为天子应以天下为家，"未闻天子有私财者。"(《李觏集》卷 8《国用第十一》)平日则应厉行节俭，"务多蓄积，以为之备。""计国用之余，随便蓄积，以须乏困。故时可灾，物可夭，苗可槁，地可赤，而人不可饥也。""丰年损其有余，俭年救其不足。事至纤悉，功垂无穷。"(《李觏集》卷 16《富国策第七》)这些"理财"主张，都是很重要的实政思想，在现代也有一定的参考

价值。

第六节　以“实效”考核官吏

李觏的经世思想，不但表现在经济改革上，也表现在政治改革上。

李觏认为贤明的政治需要通过吏治来实现。吏治的好坏对于国家的兴亡与治乱具有举足轻重的意义。他说：

> 君者，亲也。民者，子也。吏者，其乳保也。亲不能自育其子，育之者乳保也；君不能自治其民，治之者官吏也。赤子之在襁褓，知有乳不知有母也；细民之在田野，知有吏不知有君也。乳之不才，则饥之渴之，惊之痫之，亲虽慈不能幸其子以生也。吏之不才，则穷之役之，杀之害之，君虽仁不能幸其民以安也。……是故置吏不可不慎也。（《李觏集》卷18《安民策第七》）

李觏把君主与人民的关系比作父母与子女的关系，把官吏与人民的关系比作乳保与婴儿的关系。这是一种典型的封建意识，但也反映出李觏对官吏在社会中重要作用的认识。正因为君主对万民施政是通过各级官吏来实施的，所以，必须认真地选择各级官吏。

北宋中期，吏制腐败，如官僚机构庞大，官吏人数之滥等。这些官僚，俸禄优厚，享有占田免役特权，大都田舍弥望，婢妾成群，过着荒淫腐化的生活，“恩荫”制度又保证皇族、外戚、官僚子弟获得高位。它不仅荫及嫡系子孙，还可荫及亲属乃至门客，从而形成了“比屋皆是衣冠”的结果，成为社会机体上的一个臃肿不堪的赘瘤。官吏中的许多人又都是贪污、腐败、老朽、无能的

"误国"之辈。他们为政只顾自己升官发财，而不管人民的死活与社稷的安危。

李觏痛恶"恩荫"制度及其所造成的种种弊端。他抨击说：

> 古之贵者，舍征止其身耳。今之品官，及有荫子孙。当户差役，例皆免之，何其伏也！承平滋久，仕宦寔繁，况朝臣之先，又在赠典，一人通籍，则旁及兄弟，下至曾孙之子，安坐而已。比屋多是衣冠，素门方系徭役，日衰月少，朝替夕差，为今之民，盖亦难矣。(《李觏集》卷 28《寄上孙安抚书》)

宋代实行的恩荫制度，造成了大批的冗官、冗员，他们还享有各种特权和优厚的待遇，既免赋税，又免徭役，将一切沉重的负担都转加在劳动人民头上，致使广大劳动人民无法生活，造成了社会政治危机。

对于那种贪官误国、污吏害民的现状，李觏主张以"效实"的考核办法，加以改变：

> 官，名也；事，实也。有名而无实，天下之大患也。上驰而下偷，文书具，口舌给，而信其行事，是见驾称骥而不考之千里也。(《李觏集》卷 21《庆历民言·效实》)

李觏主张以事功取人，以效实用人。只有试之以事，验之以功，方可做到名实相符。成绩显著的，书之以功，授之爵禄；无功者则退其爵禄：

> 凡贤者、能者，皆先试以事，久而有功，然后授之以爵，得禄食也。爵以贵乎人，天下之人共贵之；禄以富乎人，天下之人共富之。……苟非试其事考其功，而遽与之爵禄，则旷天官败公事，何足道哉？(《李觏集》卷 11《官人第二》)

李觏主张授官予爵，给俸加禄，一定要经过长期的事功考验。

他认为天下之乱始于恩惠，天下之怨始于幸遇。用人不当，就产生混乱；要求不能满足，就产生怨恨。如果使不肖之人得幸，

那就会引起混乱和怨恨。因此，必须杜绝不肖之人侥幸而得宠。其方法就是严格执行“效实”的考核制度，选贤与能，罢免不肖。他说：

> 所谓官之者，使试守也。尧舜岂不圣？而试臣以职，慎之至也。若是，则贤者必用，不肖者必舍，能者必行，否者必藏。啻夫之印绶，不可以幸而得也，奚高位之辱哉？（《李觏集》卷11《官人第二》）

对于以科举取官的传统作法，李觏也提出了批评。他认为“凡今任官，贵在科举”，而所取之才多“不尽善”。考试仅凭一纸空文试卷，专以诗赋声韵，记诵默写为优，而不由经济实用，既不看实功，又“不见其人之姓名，不知其行之善恶，才不才，决于数百言，难乎为无失矣！”（《李觏集》卷11《官人第一》）这种不审德操，不察能力的选官方法，弊害无穷。“虽有仁如伯夷，孝如曾参，直如史鱼，廉如于陵，一语不中，则生平委地。”（《李觏集》卷27《上范待制书》）不仅如此，它还败坏了学风，伤害了学者。“学道之无益也如此，夫宜其腐儒小生去本逐末。父诏其子曰：‘何必读书？姑诵赋而已矣。’兄教其弟曰：‘何必有名，姑程式而已矣。’故有缣缃凝尘，不记篇目，而致甲科。帷薄污辱，市井不齿，而谐美仕。劝善惩恶，将安在邪？”（《李觏集》卷27《上范待制书》）人们无需认真读书，在实践中增长才干，只要能背诵经文，呻吟章句，应付考试，就可以升官发财了。

对于论年资而晋职升官的作法，他也表示不满，提出了批评。认为“官以资则庸人并进，敛之竭则民业多隳。为贪为暴，为寒为饥。如是而不为盗贼，臣不知其所归。”（《李觏集》卷1《长江赋》）累资升官，这如同纵容盗贼一样可恶。他责问道：“不问其历，而问其久”，“不求功实，而以日月为限，三年而迁一官，则人而无死，孰不可公卿者乎？”（《李觏集》卷11《官人第一》）对于这

种以年资升官的制度，李觏揭露说：

有功者升，有过者黜，无功无过者，职其旧，如是，可以劝功而惩过。

世之考绩则异于此，无功无过者升，是升不必功也。有过者职其旧，是过不至黜也。功无益而过无损，惩劝安在哉？故妄庸人一出选部，虽棁其手，虽钳其口，而尊爵自至。此董生所谓"累日以取贵，积久以致官"，廉耻贤不肖，所以无辨也。

夫进人不问其功而问其久，彼草木久则长大可用，人之材不能日夜生息亦已明矣。三岁而进一官，是三岁而材一变乎？如此，则牛马走抑可以久而用之矣！(《李觏集》卷22《精课》)

李觏讽刺3年一晋职的按资排辈升官办法，如同草木长大了亦可用，牛马久使亦可用一样。如此贤庸并进，好坏不分，就不能使贤才擢升，庸人退位。

如何才能使贤才擢升，庸人黜退呢？除了严格实行以"效实"为标准的考绩方法之外，李觏还提出了"以贤举贤"的措施。李觏认为，"善能举其类，不善亦能举其类。""不肖位乎上而望其进贤，难矣！"(《李觏集》卷21《裁举》)因此，必须让贤能之人去荐举贤良之才。"责所举之贤，不若责举者之贤。举者贤，则所举贤；举者不肖，则所举不肖。一不肖达而举十不肖，十举百，百举千，如此则剥道成矣。"(《李觏集》卷21《裁举》)

李觏的上述吏治思想和改革主张，深中当世之弊。它对于廓清吏治，识别奸佞，鼓励新进，选拔人才，安民富国，都有积极的意义。它对于"庆历新政"所推行的"明黜陟"、"抑侥幸"、"精贡举"、"择官长"等措施的影响也是显而易见的。

李觏还继承了先秦法家"法不阿贵"、"刑无等级"的思想，提

出了“王者不辨亲疏，不异贵贱，一致于法”(《李觏集》卷10《刑禁第四》)的主张，用以限制豪门贵族的种种特权。他说：

> 法者，天子所与天下共也。如使同族犯之而不刑杀，是为君者私其亲也。有爵者犯之而不刑杀，是为臣者私其身也。君私其亲，臣私其身，君臣皆自私，则五刑之属三千止谓民也。赏庆则贵者先得，刑罚则贱者独当，上不媿于下，下不平于上，岂适治之道邪？故王者不辨亲疏，不异贵贱，一致于法。(《李觏集》卷10《刑禁第四》)

李觏主张在法律面前人人平等，不分贵贱和亲疏，即使王族贵戚，显宦要人犯法，也要“与庶民无以异”，受到法律制裁，具有反对和限制贵族特权的进步意义。

李觏反对以金钱赎罪，认为这种赎罪法只能助长有钱有势者伤害平民的气焰。他说：

> 昔王符有言曰：“贼良民之甚者，莫大于数赦赎。赦赎数，则恶人昌而善人伤矣。”其论甚详，前哲称之。然今日之事又甚于古，且国之大祀皆有期日，天下所与知也。必以是时而赦，是启人以恶也。挟其奸邪，以逞其欲，脱身而行，避吏幽远，天波一洒，复为编户者，所至而见也。何百神受职之年，有椎埋为奸之弊？商旅或不敢越疆，孤嫠或不敢出户，此冥冥之民无告之甚也。又衣冠子孙，负势驰骋，禽虏下户，贪暴无厌，己之赎金无穷，而人之肌肉有尽，孰能以敲朴之苦，易铢两之罚哉？此又冥冥之民无告之甚也。与其赦之，曷若使畏而不犯？与其赎之，曷若使耻而不为？幸赦而奸，卒以不悛，人鬼以怒，死亡以亟，非所以恤之也。幸赎而恶，终以不悔，辱其祖考，堕其门阀，非所以优之也。(《李觏集》卷18《安民策第八》)

李觏揭露并分析了以钱赎罪的种种弊端，认为随意赦免罪行和

实行以钱赎罪，其结果只能使恶人猖狂而善人遭殃，同时也不利于犯罪分子痛改前非，有可能使他们成为屡教不改的惯犯。这一作法必须改变。

对于普通民众犯法，李觏主张重者判以监禁，罚以劳役，但一般不宜重刑，做到“刑人也，不亏体；其罚人也，不亏财。”(《李觏集》卷10《刑禁第五》)在执法中也要因地制宜，宽严适中。这些见解具有一定的进步意义。

第七节 “明本治军”

李觏的经世思想，还表现在军事改革上。李觏生活的时代，宋王朝的北部、西部不断地遭到辽和西夏的侵扰，民族矛盾十分尖锐。同时，农民起义也时有发生。但是，北宋在军事上的腐败无能，远不能适应当时斗争的需要。针对北宋拥军靡财、兵弱将怯的情况，李觏撰写了《军卫》、《强兵策》等军事著作，系统地提出了他的军事改革主张。

首先，李觏提出了“精兵良将”的思想。他认为要增强国防，就必须选择精兵和良将。在他看来，兵不在多而在精。只要认真选择良将，精兵，做到将贤、兵勇，就可以寡胜众，战无不胜。他说：“为政者务兵多以强国，而不知其弱国，兵多则不择，不择则大抵怯耳。……胡不芟其冗，转其资，以厚敢死。使以寡胜众，而后气可复，庶乎强国矣！”(《李觏集》卷22《庆历民言·柬士》)李觏以精兵良将代替弱兵怯将的主张，既可以减少军事开支，又可以做到以寡胜众，使国家强盛，不失为一种切实的意见。

李觏十分强调将帅在战争中的重要作用。他要求朝廷应注意择将、储将。只有如此，事方可济。他说：

国之所以为国，能择将也；将之所以为将，能养士也。人莫不爱身，而以身当矢石；莫不爱死，而以死三社稷者，厚无所往也。故曰："视卒如婴儿，故可与之赴深溪；视卒如爱子，故可与之俱死。"吴起吮疽，而战不旋踵；李广与士卒共饮食，而爱乐为用。亲非父母也，伦非兄弟也，然而所以抚循尽得其欢心者，非一朝一夕之事也。故临敌易将，兵家所忌。（《李靓集》卷17《强兵策第七》）

李靓认为，择将、储将的标准，是以"实战"验之，而不是"以言择将"。他论证说："死生存亡在将，将之难也。百夫长犹不可虚，矢引其上者乎？资舟于旱，资车于水，先事而求，则详以实验也。事至而求，则粗以言择也。……以言择将，天下皆欲言。婢儿庸保亦知诵书传、学计策以自进，进者多矣，可尽用乎？"（《李靓集》卷22《储将》）在实战中，既要看他能不能指挥打胜仗，又要看他能不能爱兵。李靓认为，将帅只有爱兵如子，士兵才能甘愿冲锋陷阵，不惜一死。而这则需要兵将长期相处才能做到。所以，他反对"临敌易将。"这就如同"马之驰矣，而断其蹄，虽代以骥足，弗能行也。子之孩矣，而逐其乳，虽继以毛嫱，弗能育也。"（《李靓集》卷22《储将》）古代燕国以骑劫代替乐毅，"遂有即墨之败，七十余城尽反于齐。赵以马服子代廉颇，遂有长平之降，四十万众皆坑于秦。"对于这些历史的教训，"明主所宜察也。"（《李靓集》卷22《储将》）

李靓还主张对于将帅要用之不疑，使其在战场上能"独行"、"自恣"，具有机动灵活的指挥权。针对北宋由于惧怕将帅拥兵持重而反叛朝廷，故对将帅疑惧，不予兵权，且以文官监视武将的作法，李靓主张取消监军，对将帅要信任不疑，以便使其在变化多端的战争中，充分地发挥指挥才能。他说：

孙子曰："将能而君不御者胜。"故古者天子遣将于太

庙，亲操钺，持其首，授其柄曰：从是以上至天者，将军制之。乃复操柄授与刃曰：从是以下至渊者，将军制之。故李牧之为赵将，居边，军市之租，皆自用飨士，赏赐决于外，不从中御也。周亚夫之军细柳，军中唯闻将军之命，不闻天子之诏也。……岂故欲示人以利器，成人以威柄，以天下之命属之于一臣哉？盖任贤之道不得不然也。（《李靓集》卷17《强兵策第六》）

李靓认为，“马之所以能千里者，以其独行也。”“风之所以能千仞者，以其自恣也。”（《李靓集》卷17《强兵策第六》）用兵之法，也是如此。“一步可变，见可则进，知难则退，而曰有王命焉，是白大人以救火也，未及反命而煨烬久矣。”且派监军控制武将，使将帅不能适应一步百变的战争形势，“谋无适从，而终不可成矣。”（《李靓集》卷17《强兵策第六》）察其原因，“盖知之不尽，信之不笃也。知之不尽，恐其不贤也；信之不笃，惧其不忠也。”（《李靓集》卷17《强兵策第六》）李靓对此批评说，既然“恐其不贤，胡不选贤而任之？惧其不忠，胡不择忠而使之？……与其用之之疑，曷若取之之慎。”（《李靓集》卷17《强兵策第六》）他强调使用将帅，必须“惟上心旷然，与忠贤为一体，无置节目于其间，则将才如神，军锋如雷，功业易可成也。”（《李靓集》卷17《强兵策第六》）

李靓对于如何奖惩将士，也提出了自己的主张。他认为，赏罚应持慎重态度，既不要凭一时之胜而速赏，也不要凭一仗之败而速罚。他论证说：

赏之太速而浮于功也。徒知赏之可以使人，而不知赏极则弗能使之矣。举亿万之众，赢千里之粮，足未履于山川，手未烦于枹鼓，虏获未盈车，斩首未数级，而幕府已献捷矣，朝廷已议功矣。爵等有数，而敌人无数；赐物有尽，而贼众无

尽。故天讨未行，而策命极矣；尺地未收，而府库殚矣。身既已贵，家既已富，子女玉帛，所欲者陈于前矣。兄弟亲戚，所爱者受其赐矣。体习宴安，志在骄佚，胜则无以加，败则失其旧，画蛇之足，世所戒也。是赏典虽在，安能复使之哉？其间亦有矜功跋扈，以求姑息，国家之弊，多或由之。唐季五代可覆而视也。此无他，赏之太速而浮于功之咎也。（《李靖集》卷17《强兵策第八》）

同样，如果因一仗之败而速罚，亦不是"使人之术"。即使打了败仗也要给以将士立功赎罪的机会，不要动不动就简单地予以撤职、治罪。因为打了败仗的将士在总结经验教训的基础上，会重新鼓起勇气，冲锋陷阵，转败为胜的。

李靖还提出了"本末相权"的治军原则。他所谓的"本"，指国家的贤明政治；他所谓的"末"，指用兵的战略战术。"本"与"末"是相辅相成的。他说：

愚以为仁义者，兵之本也；诈力者，兵之末也。本末相权，用之得所，则无敌矣。故君者，纯于本者也；将者，驳于末者也。孙子曰："主孰有道？将孰有能？"道，道德也。能，智能也。又曰："将者，智也，信也，仁也，勇也，严也。"乃知君则专用道德，将则智、信、仁、勇、严并用之矣。……为将者多知诈力，而为君者或不通仁义，故虽百战百胜而国愈不安，敌愈不服也。（《李靖集》卷17《强兵策第一》）

他认为治军只有做到"仁义"与"诈力"相权，才能无敌于天下。比如汉楚之争，项羽所以失败，乃是因为"项王所过，无不残灭者。天下多怨，百姓不亲附。名虽为霸，实失天下心。"而刘邦所以成功，乃是因为他"入武关，秋毫无所害。除秦苛法，与民约法三章，秦人无不欲得大王王秦者。""此项王失仁义而汉王得之之谓也。"（《李靖集》卷17《强兵策第一》）项羽用兵就机谋、勇力而

言，远在刘邦之上，他之所以失败就在于他仅有其“末”而无其“本”。“本”即“仁义”。“所谓仁义者，亦非朝肆赦，暮行赏，姑息于人之谓也。”而是“贤者兴，愚者废，善者劝，恶者惩。赋敛有法，繇役有时。人各有业而无乏用，乐其生而亲其上。”“彼贫其民而我富之，彼劳其民而我逸之，彼虐其民而我宽之，则敌人望之若赤子之等父母，将匍匐而至矣。彼虽有石城汤池，谁与守之？虽有坚甲利兵，谁与执也？是谓不战而屈人之兵矣。”否则，“则我虽以太公为将，孟贲为卒，飞兔为骑，太阿为兵，未易可图也。而况吾民不附，自生它变，亦不可不慎也。”（《李靓集》卷17《强兵策第一》）基于这种“本末相权”的治军思想，他所谓的“强兵”，并不是专靠武力，大动干戈，暴骨万里，逞一朝之怒而横行天下，而应是仁义之师。他既批评只强调仁义而忽视诈力，也批评只强调诈力而忽视仁义，认为二者都是片面的。这种“本末相权”的观点包含有对战争与政治关系的辩证认识，无疑是合理而深刻的。

在军队建制上，李靓主张既要加强中央直接控制的禁军，又要加强驻边军队的建设。具体办法是实行乡军之法和屯田之法，做到“屯军以征戍，乡军以守备。”（《李靓集》卷17《强兵策第三》）“兴屯田”的目的在于“以积谷于边，外足兵食，内免馈运，民以肩息，国以省费，既安既饱，以时训练，来则奋击，去则勿追，以逸待劳，以老其师。”（《李靓集》卷17《强兵策第三》）这种建军体制，既加强了军队的建设，保障了边境的安全，又减轻了国家和人民的负担，实为富国利民、强兵御边的良策。

李靓不但重视人的作用，也重视武器在战争中的作用。他说：

> 兵矢者，军之神灵也。甲胄者，人之司命也。故一夫奋剑，则千人披靡。孟贲袒裼，则童子关弓能杀之矣。然兵不利不若无兵之愈也。无兵则慎所击，而远于败矣。甲不坚不

若无甲之愈也。无甲则知所避，而免于死矣。有兵而不利，有甲而不坚，而假之以求胜，恃之以求生，则误大事、取大祸，莫斯之甚也。（《李觏集》卷 17《强兵策第五》）

他主张加强兵器的修造，精选材料以制造优良武器。如果有兵而不利，不如无兵；有甲而不坚，不如无甲。缺乏精良武器进攻时不能有力地打击敌人，防御时也不能有效地保护自己，没有不误大事、取大祸的。

李觏上述的军事改革主张，与范仲淹的“修武备”的精神是一致的，都是适应北宋王朝的现实需要而提出的合理建议。在当时，不失为一种真知灼见。在今天，也有一定的历史借鉴意义。

第三章　王安石的实学思想与“熙宁改革”

列宁曾把北宋王安石誉为“中国11世纪的改革家”①。“熙宁改革”是王安石实学思想的具体实践。他所提倡的“通经致用”、“稽史趋时”、“道有体有用”之说，都是为“熙宁改革”寻找理论根据的。

第一节　忧患意识与“熙宁改革”

王安石字介甫，号半山，宋抚州临川（今属江西）人。生于宋天禧五年（1021），卒于宋元祐元年（1086）。王安石青少年时代，父亲早丧，使家庭“内外数十口，无田园以托一日之命”。（《王临川集》卷74《上相府书》）后来，王安石在诗文中提及当时的生活情景是：“昊天一朝畀以祸，先子泯没予谁依？精神流离肝肺绝，眥血被面无时晞。母兄呱呱泣相守，三载厌食钟山薇。”（《王临川集》卷13《忆昨诗示诸外弟》）这表明王安石早年确实度过一段“贫苦患难”（梁启超：《王安石评传》）的生活。这种困苦生活，使王安石比较接近下层人民，对他后来的忧患意识的培养与立志

① 《列宁全集》第十卷，人民出版社1959年版，第152页。

改革，有较大影响。

宋庆历二年(1042)，王安石22岁中进士，从此开始仕宦生活。自庆历三年(1043)至嘉祐五年(1060)的18年间，王安石任地方官吏。他做过扬州签判、鄞县知县"、舒州(今安徽省安庆市)通判、提点江东刑狱等职。这是王安石的实学思想和变法主张的形成时期。

长期任地方官吏，使王安石有充分机会了解宋朝吏治的腐败，大官僚大地主兼并土地以及农民生活艰难的情况，进一步增强了他的忧患意识。如他在通判舒州时，亲眼看到在大官僚大地主的土地兼并和官吏的横征暴敛下，农民生活的困苦情景，写下了"三年佐荒州，市有弃饿婴"(《王临川集》卷12《发廪》)的诗句。王安石敏感地认识到，如果农民终年得不到温饱，农民起义就可能发生。他在一首诗中写道："丰年不饱食，水旱尚何有。虽无剽盗起，万一且不久。"(《王临川集》卷12《感事》)

强烈的忧患意识，使王安石产生了变法革新的思想，并且利用任职地方的有利条件，把初步形成的变法思想付诸实行。例如，他在知鄞县时，"起堤堰，决陂塘，为水陆之利；贷谷与民，出息以偿，俾新陈相易，邑人便之。"(《宋史·王安石传》)

在这一历史阶段，他和当时著名的思想家李觏等人有着密切的交往。"是时豫章(今江西南昌)李泰伯(即李 觏)、刘原父、王介甫(即王安石)、曾子固，所交多一时贤者。"(《王荆公年谱考略》，上海人民出版社1973年版，第137页)王安石称赞李觏为"豪士"，承认"某与纳焉。"(《王临川集》卷77《答王景山书》)

宋嘉祐三年(1058)，王安石从提点江东刑狱奉召还阙，写出了被梁启超誉为"秦汉以后第一大文"的《上仁宗皇帝言事书》，系统地提出了他的实政纲领。

在这篇《言事书》中，王安石一开头就提出了更改"法度"的

问题。指出北宋王朝所面临的严重局势是:“顾内则不能无以社稷为忧,外则不能无惧于夷狄,天下之财力日以穷困,而风俗日以衰坏。四方有志之士,谔谔然常恐天下之久不安。”(《王临川集》卷39)深切地表露了他的忧患意识。王安石认为,造成这种局势的原因,就是对当时的“法度”不知变革所致。《言事书》所涉及的范围,主要是政治改革方面问题,对于经济改革则涉及较少,具有一定的狭窄性。即使如此,也未被宋仁宗所采纳。

1068年,宋神宗赵顼即位,破格提拔、重用王安石,积极推行新法。从熙宁二年(1069)王安石执政起,至熙宁九年(1076)第二次罢相的8年时间,是王安石全面推行社会政治改革,发展实学思想的重要历史阶段。

王安石执政后,即着手“熙宁改革”,首先设立“制置三司条例司”,作为实施改革的机构,“遣使诸路,察农田、水利、赋税。”(《王荆公年谱考略》第203页)经过短期社会调查,即开始颁行新法。新法大体分为三类:一类是经济改革,二类是军政改革,三类是教育改革。

经济改革的主要内容有:(一)熙宁二年(1069)七月,颁行“均输法”,以纠税收之流弊。即由政府派出发运使,总管东南六路财赋,统一采购物资,防止富商大贾操纵谋利,力求“国用可足,民财不匮”。(二)同年九月,颁行“青苗法”,即由各地政府在夏、秋未熟之前,借钱米给主户(主要是贷给自耕农和半自耕农),收成之后加息十分之二还粮或还钱。以此防止豪强大姓乘农民青黄不接之急,索取数倍的高利,以致造成大批农户流亡。(三)同年十一月,颁行“农田水利法”,以鼓励各地开垦废田,兴修水利,建筑堤防,扩大圩田和淤田,发展农业生产。(四)熙宁四年(1071)十月,颁行“募役法”。即由国家出钱雇人充役,按户等收免役钱,乡村四等以下不纳。那些原来得以免役的官户,也要

按定额半数缴纳，称为助役钱。这对于过去所实行的把负担都转嫁到农民头上的差役法来说，是一种历史的进步。(五)熙宁五年(1072)三月，颁行“市易法”。即由政府在京都汴京设立市易务，以100万贯作为流动资金，控制商业贸易，收购或出售物资，调节物价。中小商人可以向市易务赊购货物，也可以贷款，年息都是二分。尔后将此法从开封推行到全国各地，严重地打击了富商大贾对商业的垄断。(六)同年八月，又颁行了“方田均税法”。王安石针对当时田产不实、赋税不均的弊病，规定每年九月，由县官丈量土地，以东西南北各千步为一方，按照土质肥瘠分等级，交纳税额。

军政改革的主要内容有：(一)熙宁三年(1070)，颁行保甲法。保甲法规定乡村以10户为一保，50户为一大保，10大保为一都保，选择主户中最有能力、资产富裕者当保长、大保长和都保正。主客户凡有两丁以上者，都要抽一人为保丁，农闲时进行军事训练。平时保丁负责巡逻、放哨，追捕“盗贼”。如保内发现“强盗”，知情不报，同保人都要连坐治罪。王安石通过保甲法，练丁为兵，与募兵相配合，加强了国家的武装力量。(二)颁行保马法。王安石在推行保甲法的基础上，又在开封府及京东西、河东、河北、陕西五路推行保马法，规定五路义勇保甲愿养马者，每户可养一至两匹。(三)颁行将兵法。王安石从熙宁二年(1069)开始，推行“强兵”改革。具体作法是裁减50岁以上的老弱士兵，使全国兵额下降到不及80万，减了三分之一，“不惟胜敌，兼可省财”。(《长编本末》卷66)在“强兵”的同时，王安石还在各地区设置将领，负责教练军队，以改变过去军队终年只是“饱食安坐以嬉”(《历代制度详说·兵制篇》)的弊病。在将兵法普遍施行之后，军队的素质有了提高。(四)设立军器监。为了加强军队的战斗力，根据王雱的建议，政府在汴京设立了军器监，负责兵器制

造事业。(五)在政治改革方面,王安石增设了主持变法事务的制置三司条例司、市易司、军器监,撤销合并了一些州县,并且扩大了司农寺、都水监、发运司的职权范围。

教育改革方面,着重从科举制、学校教育等方面采取了一些措施。在科举考试上,王安石废除了死记硬背的明经诸科,进士科也主要考试儒家经典大义和论时务策等。同时,他还整顿了太学,增置直讲,建立学官奖惩制度。此外,他还建立了武学、律学、医学等。在教学内容上,他强调精通经术,从经史中汲取治国经验。王安石于熙宁六年(1073),设立"经义局",将《诗》、《书》、《周礼》加以诠解,编成《三经新义》,以经术造士,并于宋神宗熙宁八年(1075)颁行,作为学生应举考试的必读教材。

"熙宁改革"是以经济改革为中心的一次全面性的社会改革。它既是北宋王朝的社会政治危机的反映,也是王安石的忧患意识的具体表现。

中国封建社会发展到北宋,由于均田制的破坏和北宋统治者实行"不抑兼并"的政策,为大官僚大地主的土地兼并开了方便之门,形成了"富者有弥望之田,贫者无卓锥之地"的严重局面。残酷的封建地租、赋税和高利贷剥削,使广大农民极为贫困,农民起义时有发生。其中较大的有王小波、李顺领导的农民起义,还有王伦、张海、郭邈山、王则等人领导的农民起义。北宋王朝面临着"山雨欲来风满楼"的严峻形势。

北宋王朝不但在政治上危机四起,而且在财政上也面临严重危机。这主要表现在:(一)俸禄优厚的各级官吏逐年猛增。据户部副使包拯奏报,宋真宗时文武官员不及一万人,仁宗时已达17000多人。地方州县官吏更是猛增不已,至嘉祐八年(1063)已"十倍于国初"。(《司马文正公传家集》卷28《论进贺表恩泽札子》)这就必然会增加国家财政的负担。(二)雇佣兵无限扩充。赵

匡胤时代，全国兵额37万多名。而到宋英宗时(1064至1067)已增至116万余人，猛增了3倍。军费开支每年竟达财政总收入的十分之七(《蔡忠惠公集》卷18《论兵十事疏》)(三)北宋王朝每年要以大批物资送给契丹贵族和党项贵族，多达几十万两白银和几十万匹绢，也增加了财政的支出。(四)皇室的浪费也十分惊人，如祭祀天地一项，真宗时岁支600万缗，仁宗时增至1200万缗(《元丰类稿》卷30《议经费札子》)。这必然使国家财政亏空越来越大。王安石改革前(1065)，国家财政亏空数字已高达1500多万，使北宋王朝陷入了严重的财政危机。

北宋王朝不但有"内忧"，而且有"外患"。由于辽、西夏的武力骚扰，民族矛盾十分尖锐。政府虽有大批军队，但因平时缺少训练，机构腐败和军事指挥上无能，遂导致在与辽、西夏的防御战争中，连遭失败。

"熙宁改革"是在上述的内忧外患的历史背景下进行的。王安石企图通过社会改革达到富国强兵，扭转北宋"积贫积弱"局面，并在实际生活中取得了显著的效果。如财政改革，使中央政府的收入大大增加，库存丰裕。改革前的嘉祐年间(1056至1063)，岁入3680余万缗，改革后的元丰年间(1078至1085)岁入6000余万缗。(《建炎以来朝野杂记》卷14)嘉祐与元丰相距20年，岁入增加2300余万贯，即增加63%以上。

"农田水利法"推行之后，农田水利和垦殖荒地的成绩也很突出。如疏浚漳河、汴水、蔡水等，并修筑了湖陂的堰、渠。从1070年以后的6年间，全国据不完全统计，兴修水利10700余处，灌溉民田36万多顷和官田近2000顷。(《宋会要辑稿》食货61—68)从熙宁二年(1069)到元丰元年(1078)的10年间，据不完全统计，兴造淤田10万顷。(《建炎以来朝野杂记》卷14)可见，农田水利法对农业生产的发展起了积极的作用。

方田均税法也颇有成效。在京东、河北等五路共清丈200多万顷，约占全国征税田亩的54%（元丰五年登记的田亩为400多万顷）。五路地区仅占全国面积的20%，而清丈土地则占54%，说明当时隐田漏税程度的严重，以及当时清丈工作的艰巨（《宋史》卷174《食货志》）。推行方田均税法，既纠正了大地主"有产无税"的不合理现象，为北宋王朝增加了税收，又减轻了一些原来向政府纳税的自耕农的负担。

青苗法既促进了货币流通和城乡商品经济的发展，也可以使农民免于高利贷剥削之苦，给国家和人民带来一些好处，甚至连当时反对青苗法的吕海，也认为"且如青苗一事，放过何害"。（《通鉴纪事本末》卷69）

王安石在《歌元丰》一诗中，生动地描绘了变法后的社会情景："歌元丰，十日五日一风雨。麦行千里不见土，连山没云皆种黍。水秧绵绵复多秧，龙骨长乾挂梁栿。鲥鱼出网蔽洲渚，荻笋肥甘胜牛乳。百钱可得酒斗许，虽非社日长闻鼓。吴儿踏歌女起舞，但道快乐无所苦。老翁堑水西南流，杨柳中间杙小舟。乘兴欹眠过白下，逢人欢笑得无愁。"

"熙宁改革"虽然取得了一定的成效，但由于触犯了大地主大官僚的利益，而遭到他们的强烈反对和百般阻挠，宋神宗遂将王安石罢归江宁。一场有声有色的社会改革宣告失败了。从熙宁九年（1076）王安石罢相退居江宁后，他表面上过着淡泊的生活，实际上仍关注着变法并积极从事著述，《三经新义》的修订和《字说》、《道德经集注》，都是在这一阶段完成的。梁启超认为，这一时期王安石虽致力于道家学说和佛教思想的研究，但"其要归于用世"（《王安石评传》），即为变法革新运动提供哲学理论基础。

王安石所倡导的"熙宁改革"虽然失败了，但他的明变、求

实、革新的实政精神，却是不朽的，成了激励改革者前进的精神财富。直到今天，人们还能从他的改革实践中得到某些有益的启示。

王安石著作丰富，现存的主要有《王临川集》、《临川集拾遗》、《周官新义》和《道德经注》等。在这些著作中，包含有丰富的实学思想。

第二节　“经术者，所以经世务也”

王安石治经不同于宋代俗儒，治经是为了经世。具体说，治经是为“熙宁改革”服务的。

王安石的经学著作主要有《三经新义》。其中《周官新义》是由王安石亲自阐释，而《诗义》和《书义》则是在王安石具体指导下，由其子王雱和吕惠卿等人共同完成的。

《三经新义》是北宋特殊历史文化背景下的产物。北宋建国后，虽然重建了中央高度集权的封建秩序，却迟迟未能实现思想界的统一。随着阶级矛盾和民族矛盾的日益尖锐，随着统治阶级内部各阶层政治、经济力量的不平衡发展，思想界也长期处于纷纭歧杂的局面。朝廷每欲有为，则众说纷纭，莫衷一是，难以步调一致。到北宋中期，这种“家异道，人殊德”的状况，已对北宋的统治产生了严重的消极影响。所以，王安石入相后，便多次敦促宋神宗采取措施，尽快实现“一道德以同天下之俗”，以便“士之有为于世也，人无异论。”（《王临川集》卷 72《答王深甫书二》）从而保证变法革新事业的顺利进行。但是，当时由于人们对儒经的解释不尽相同，“经术人人乖异，何以一道德！”（《王临川集》卷 72《答王深甫书二》）因此，王安石于熙宁元年三月，正式设立了“经

义局”，集中名儒，训释《周官》、《诗》、《书》三经，并将《三经新义》颁布于天下，作为统一思想的理论基础。

关于撰写《周官新义》的目的，《宋元学案·荆公新学略》指出：

> 荆公生平，用功此书最深，所自负以为致君尧舜者，俱出于此。是故熙丰新法之渊源也。（《增补宋元学案》第98卷）

《四库全书提要》论及《周官新义》时也说：

> 周礼之不可行于后世，微特人人知之，安石亦未尝不知也。安石之意，本以宋当积弱之后，而欲济之以富强，又惧富强之说，必为儒者所排击，于是附会经义，以钳儒者之口，实非真信周礼为可行。

由此可以看出，王安石撰写《周官新义》的目的，完全是为新法提供理论根据的。

《周官新义》一书，是在王安石首次罢相出居金陵期间撰成的。也就是说，此书是在变法与反变法斗争处于白热化时刻成书的。熙宁七年颁行“免役法”后，遭到皇族、外戚和宦官的疯狂反对。如外戚向经唆使两宫大进谗言，指责王安石“变乱天下”。变法派内部曾布等人，也公开批评新法是“挟官府而为兼并之事”。反对派乘机推波助澜，要求废除一切新法。在这种情况下，宋神宗动摇了，退却了，王安石愤而辞职。但是王安石在思想上并没有退却，他坚信变法改革事业是正确的，是合乎先王之道的。他利用闲居金陵的机会积极撰修《周官新义》，从理论上系统地阐述变法的宗旨大义，论证各项新法的可行性和必要性，使变法革新思想深入人心，动员更多的有志之士，投入维护新法的斗争，把变法改革事业进行到底。

围绕着《三经新义》，历史上的改革派与保守派曾展开过激

烈的斗争。熙宁八年(1075),《三经新义》钦颁于宗室、太学和诸州府学,从此,成为钦定经典,士庶争相诵习,科举考试"必宗其说,少异,辄不中程。"(《宋元学案》卷 98《荆公新学略》)

"元祐更化"时,以司马光为首的保守派,尽力铲除《三经新义》,规定经文考试"兼取注疏及诸家论议,或出己见,不专用王氏学"。同时,已有人公开批判《三经新义》。如国子司业黄隐为献媚取宠,曾私自下令焚毁国子监所藏《三经新义》印板,引起朝野大哗。刘挚、上官均等大臣连章论奏道:"故相王安石训经,视诸儒义说,得圣贤意最多,故先帝立之于学,程式多士。朝廷所禁,仅《字说》一书,至其经义,盖与先儒之说并存,未尝禁也。(黄)隐猥见安石政事已多更改,妄意迎合,欲废其学,……何其劝率学校!"吕陶亦上言弹劾黄隐,指出:"经义之说,盖无古今新旧,惟贵其当。先儒之传注,未必尽是,王氏之解,未必尽非。"(《宋元学案》卷 98《荆公新学略》)宋哲宗亲政后,排斥旧党,《三经新义》又恢复了正统官学的地位,"承学之士,兢兢三经惟谨"。

南宋初,赵鼎等人探求北宋灭亡原因,以为"绍圣以来,学术政事败坏残酷,致祸社稷,其源实出安石,今安石之患未除,不足以言政"。(《宋会要辑稿》礼 11 之四)于是下诏罢王安石从祀孔庙。绍兴六年,又"以陈公辅言禁临川学。"《三经新义》再次遭到猛烈攻击。如胡宏极论《周官》乃刘歆伪作,指斥王安石"乃确信乱臣贼子伪妄之书,而废大圣垂死笔削之经,……不数年而金人内侵,首足易位,涂炭天下,未知始终,原祸之本,乃至于是。"(《五峰集》卷 4《皇王大纪论》)不过,由于《三经新义》具有简明易懂而又实用的特点,对社会的影响不亚于官方推崇的二程学说,连宋高宗也不得不承认:"王安石、程颐之学各有所长,学者但取其长,不执于一隅为善。"(《宋会要辑稿》职官六之六十)《三经新义》仍作为重要儒家经典在南宋流传。

王安石治经，力倡通经致用，不拘于章句名数。他说："经术者，所以经世务也。果不足以经世务，则经术何所赖焉。"(《续通鉴长编纪事本末》卷59)他在《答姚阚书》中又说："今冠衣而名进士者，……蹈道者则未免离章绝句，释名释数，遽然自以圣人之术单此者，有焉。夫圣人之术，修其身，治天下国家，在于安危治乱。"(《王临川集》卷75)他极力批判宋代的"离章绝句，释名释数"的烦琐学风，努力提倡为天下国家的"安危治乱"而治经的新学风，这是王安石经学的特征，也是王安石实学思想在治经上的反映。《三经新义》的训释，就是按照这个实学原则而进行的。

《周官新义》充分地反映了这一明经致用的实学特点。在王安石看来，儒经中《周官》最为重要。但它经汉唐俗儒注疏之后，已变成了一部深奥溟濛的单纯学术著作。不但章句传注，烦琐冗杂，陷溺人心，而且先王精义，修经大旨，亦被"汩"、"蔽"了起来。要使《周官》成为变法革新的理论武器，就必须打破汉唐俗儒的旧说，从经世致用角度把先王精义阐发出来。

《周官新义》的突出特色，是王安石在行文中采用全新的笔法和形式。如《周官》开篇"惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极"一段，郑玄注释450余字，贾公彦疏文3000余言，皆是章句传注，咬文嚼字。而王安石则仅用寥寥数语，即把经文解释得清清楚楚，并且把《周官》所言的官、职，推广为现实的官职和官府，一语道破要旨。他说：

> 昼参诸日景，夜考诸极星，以正朝夕。于是求地中以建王国，此之谓辨方。既辨方矣，立宗庙于左，立社稷于右，立朝于前，立市于后，此之谓正位。宫门城阙堂室之类，高下广狭之制，凡在国者，莫不有体，此之谓体国。井牧沟洫田莱之类，远近多寡之数，凡在野者，莫不有经，此之谓经野。官，言所使之人；职，言所掌之事。设官，则官府之六属是也；分职，

则官府之六职是也。设官分职，内以治国，外以治野，建置在上，如屋之极，使民如是取中而庇焉，故曰以为民极。(《周官新义》卷1《天官一》)

通观全书，类皆如此，它一反汉唐俗儒冗琐注疏的艰涩笔法，释文如行云流水，"学者读之，更无可以消详处，更无可以致思量(怀疑)处。"(《宋元学案》卷98《荆公新学略》)

《周官新义》处处突出"新义"，新就新在为变法革新寻找理论根据，以达到明经致用的目的。这主要表现在以下几个方面：

一、着重阐发"因时变法"的合理性

他在训释"以八法治官府"一条时，指出："法之字从水，……则水之为物，因地而为曲直，因器而为方圆，其变无常"。(《周官新义》卷1)认为任何成法，都不能固守不变，应如水一样，因时因地而变化。

对"正月之吉，始和"条目，王安石训释道："正月之吉，始和，布治于邦国都鄙者。岁终，令百官府各正其治，受其会，听其致事，于是调制所当改易。"(《周官新义》卷1)又说："正者，政也。德欲终始如一，故即位之一年谓之元年；政欲每岁改易，故改岁之一月谓之正月。"(《周官新义》卷1)即认为先王盛世之时，每逢岁终，都要根据实际情况修改法令。

对"王之所以抚邦国诸侯"条目，王安石训释道："道有升降，礼有损益，则王之所制，宜以时修之，修瀹则，为是故也。"(《周官新义》卷16)既然"道有升降，礼有损益"，那么就应该随着社会的发展和客观时势的变化，不断地修改法令，以求适应新形势的需要。

对"东南曰扬州"条目，王安石指出不仅先王常因时修法，而且后人对于先王之法亦当"变而通之"。他说："自扬之五湖以至并之涞易，皆其地之水可引以浸灌也，然泾漳之属，后世更引以

浸焉，则民之利，固有先王未之尽者，变而通之，存乎其时而已。”（《周官新义》卷13）显而易见，王安石阐发“因时变法”的目的，是为其变法革新事业寻找理论根据的。

二、以《周官》来指导改革实践

王安石在《上仁宗皇帝言事书》中，依据《周官》为自己构画了一幅变法革新的蓝图。他在推行变法时，不仅每项新法都要从《周官》中寻找理论依据，而且还利用《周官》作为理论武器和保守派斗争，批驳保守派的诬陷与攻击。例如，实行青苗法时，王安石除说明它是援引《周官》成例之外，还在训释“旅师，掌聚野之锄粟”条目时作出如下说明：

> 掌聚野之锄粟屋粟闲粟而用之者，聚此三粟而用以颁以散也。施其惠，若民有难厄，不责其偿，散其利者，资之以利，本业者，又散以与之。（《周官新义》卷7）

这就是王安石施行青苗法的本意和根据。青苗法施行后，保守派韩琦等人交章论奏，攻击王安石妄意改作。王安石又几次引《周官》成法，向几度动摇的宋神宗解释，并以制置司的名义，引证《周官》阐述变法的根据和意图。最后以诏书的形式颁布于天下，才压住了保守派的喧嚣。

又如：“市易法”施行后，保守派文彦博等人掀起了一场攻击新法的轩然大波，致使宋神宗曾欲废除市易法。王安石又依《周官》据理力争，他说：“《周官》固已征商，然不云须几钱以上乃征之。泉府之法，‘物之不售，货之滞于民用者，以其价买之，以待买者，亦不言几钱以上乃买。’又，‘珍异有滞者，敛而入于膳府’，膳府供王膳，乃取市物之滞者，周公制法如此，不以烦碎为耻者，细大并举，乃为政体。”（《长编纪事本末》卷24。熙宁五年十一月丁巳纪事）保守派攻击“市易法”是“竭泽专利”、“侵渔贫下”，且又“太繁细”（《文潞公文集》卷20《言市易疏》），王安石引《周官》成

法，据理力争，才使市易法得以推行。

又如在施行“方田均税法”时，也遇到许多官僚的抵制。王安石仍以《周官》为理论武器，加以反击。他在训释“大司徒之职”和“以土均之法”两条时，解释了施行方田均税法的目的是：“掌土地之图，则土会、土宜、土均之法可施。王国之地中可求，邦国之地域可制。掌人民之数，则地守、地职、地贡之事可令。……夫然后可以佐王安邦忧国。”(《周官新义》卷 6)“民职、地贡、财赋，则有政矣。然远近多寡之不均，先后缓急之不齐，非政之善。于是乎以均齐天下之政。”(《周官新义》卷 6)

再如推行“保甲法”，王安石认为这是根据《周官》“什伍之制”；推行“免役法”是根据周代“有藏则置府，有书则置史，有征令之事则置徒，有徒则置胥，有市贾则置贾。府、史、贾、胥、徒，皆赋禄焉，使足以代其耕，故市不役贾，野不役农，而公私各得其所。”(《周官新义》卷 1)王安石还在《周官新义》中多次论述了他的经济思想：“任民以其职，然后民富，民富然后财贿可得而敛。”(《周官新义》卷 6)只有采用适当的政策，使人民能进行正常的生产和交换活动，社会经济才能得到恢复和发展，才能真正解决富国强兵问题。

由上述可知，王安石对《周官》所作的新义，已成为维护熙宁变法的锐利思想武器。无怪乎南宋晁公武在评介《周官新义》时指出：“介甫以其书(《周官》)理财居半，爱之，……所以自释其义者，盖以其所创新法尽付诸经义，务塞异议者之口。”(《郡斋读书志》卷 1《新经周礼义》)清人全祖望也认为王安石修撰《周官新义》，是为了“固熙丰新法之渊源也，故郑重而为之。”(《宋元学案》卷 98《荆公新学略》)

三、王安石从明经致用角度把《周官新义》撰写成一部施政教材，系统地阐发了他的变制改革思想

他认为自古以来，“其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之时；其法可施于后世，其文有见于载籍，莫见乎《周官》之书。”(《周官新义》序)他认为一部《周官》，足以致君为舜尧，致世为太平；足以作为宋王朝振兴国家、革除吏制积弊的理论凭依。例如，自宋真宗以来，官僚机器日趋庞大，而行政效率却日益降低，以至于“居其官而不知其职者，十常八九，事之所寄，十亡二三。”(《宋史》职官志一)王安石认为，《周官》一书有助于改变这种状况。因为《周官》正是专讲“其贵贱有位，其后先有序，其多寡有数，其迟数有时”(《周官新义》序)的“为政之道”，完全可以作为吏制改革的指导思想。

四、王安石在《周官新义》中，鉴于许多大臣对新法阳奉阴违、推行不力的现状，特别强调为官执行中央法令的重要性

他要求为官者必须无条件地做到：“上言而令之，下听而行之，所谓顺也。”(《周官新义》卷 11)他指出：“徒法不能自行，必得人焉，为上行法，然后治成。听官府之六计，则所以进群吏，使各致其能，为上行法也。”(《周官新义》卷 1)倘若为官不能为上行法，则当以法正之，所谓“辩法、辟法，不信则刑之，尊法故也。”(《周官新义》卷 11)

五、王安石在修撰《周官新义》时，还特别注意有关狱讼的内容

他要求官吏熟练地掌握刑法和律令格式，掌握审讯推察的技巧。如在听讼时，要善于“察其视听气色以知情伪，言而色动气丧，视听失，则其伪可知也。然皆以辞为主，辞穷而情得矣。”(《周官新义》卷 14)同时还应知道：“民轻犯法，多由于贫。民之贫，以上赋敛之多而已。赋敛之多，以不知图国用制而已。”(《周官新义》卷 14)王安石还论证了“法不避贵”的思想。他在训释“八辟”时说：“然以皋陶为士，瞽叟杀人，而舜不敢赦，则其(八)议之大

概可知矣。”(《周官新义》卷14)在训释“贵贵亲亲”条目时,他说:“凡命夫命妇,不躬坐狱讼者,贵贵也;凡王之同族有罪,不即市者,亲亲也。贵贵亲亲,如此而已,岂以故挠法哉!”(《周官新义》卷14)亲贵犯法,也不能逍遥法外。另外,《周官新义》中还有许多官箴性的言论,如“用众用其命,恤众恤其事,简众简其能,任众任其力,合众合其志。”(《周官新义》卷8)“正,然后能守法;守法,则将以行之;行之则益辩事,辩事则吏治所成终始也。”(《周官新义》卷2)总之,在《周官新义》中,充分体现了王安石的明经致用、变法革新的思想。

在《诗义》一书中,同样明确地反映出了王安石的明经致用的实学思想。《诗义》的撰写,也是为王安石推行新法服务的,具有鲜明的政治目的性。王安石认为,《诗》是一部教科书,它“上通乎道德,下止乎礼义”,能够起到“君子以兴”,“圣人以成”的教育作用。而《诗》的美刺又是一种政治褒贬,能够“序善恶以示万世”,使“乱臣贼子知惧而天下劝。”

王安石通过训释《诗经》,极力赞美熙宁新政。例如他对《公刘诗序》训释曰:

> 《诗序》:《公刘》,召康公戒成王也。成王将涖政,戒以民事,美公刘之厚于民而献是诗也。
>
> 《诗义》:王氏曰:周之有公刘,言乎其时则甚微,言乎其事则甚勤。称时之甚微以戒其盈,称事之甚勤以惩其逸,盖召公之志也。

这里所说的“戒盈”、“惩逸”,实际是对宋神宗的劝戒。在这里,王安石就是召康公,而宋神宗就是周成王。他在借助古训,积极宣传新法、新政,以便在政治上争取皇权支持,打击旧党。

在《诗义》中,王安石通过对《豳风·七月》篇的训释,描绘出了一幅他所理想的政治蓝图。他说:

仰观星日霜露之变，俯察虫鸟草木之化，以知天时，以授民事。女服事乎内，男服事乎外。上以诚爱下，下以忠利上。父父子子，夫夫妇妇。养老而慈幼，食力而助弱。其祭祀也时，其燕飨也节。此七月之义也。

又说：

不作无益也，预备乎田桑之事而已。不贵异物也，致美乎田器而已。人无遗力矣，故事不足治也。地无遗利矣，故物不可胜用也。女不淫而仁也，又有礼也。士不惰而武也，又有义也。非"道之以政，齐之以刑"所能致也，风化而已。

按照这幅政治理想的图画，人无遗力，事不足治，劳动是主动的、勤奋的。上以诚爱下，下以忠事上，上下的关系是协调的。人人都依靠自己的劳动来生活，老弱都得到较好的照顾。生活是富裕的，也是有节制的。这种理想蓝图在封建社会中只能是一种幻想。但他对王安石的新政，如推行农田水利法、方田均税法等有着内在的思想联系，其作用是积极的。

在《诗义》中，王安石通过对《采薇》、《出车》、《采芑》、《桓》、《殷武》等诗篇的训释，表达了他的军事改革思想。

首先，他希望宋王朝有强大的军事力量，以制服强敌。他在训释《采芑》"方叔涖止，其车三千"时，指出：

宣王承厉王之后，能会合诸侯之师，而"其车"有"三千"。使其微弱如厉王之世，安得复会诸侯之师如是盛乎？……诗人所以盛矜宣王强美者，斯为宣王承乱劣弱，美而言之也。

他在诠释《殷武》次章时又说：

"荆楚居国南乡，比之氐羌则近国尔。成汤之时，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，谓四夷事中国，乃常道也。"又曰："高宗能治夷狄，故天下无有不服。"

王安石借诗赞美周宣王和殷高宗，勉励宋神宗建立强大的军事力量，以制服辽夏。

王安石认为，战争的胜利是依靠足够的军事力量，这就要有众多的军队，要有优秀的指挥员，要有上下和睦的官兵关系。他在训释《出车》时说："古者兵隐于民，而马则牧于野。兵车之出，则以车而就牧地也。"这就是说，古时"兵隐于民"，马则依靠人民来养。以此反对北宋王朝的雇佣兵和官牧马。同时，也为王安石的保甲、保马法提供历史根据。

他在训释《六月·诗序》时说："征伐之功力在将帅而已，而将帅之所恃者师众也。"由此认为欲取得征伐之功，既要有优秀的军事指挥员，又要有足够的军队，二者缺一不可。

他在训释《采薇·诗序》时指出："遣戍，役同诗者，出时用兵，则均服同食，一众心也。劳还役异诗者，入而振旅，则殊尊卑，辨贵贱，定众志也。"又如他在训释《采薇》时说："常之华，上承下覆，甚相亲比。犹之路车，将帅乘之以庇其下，师徒恃之以载其上。上载下庇，甚相亲比。"王安石通过对《诗经》的训释，指出军队官兵关系的重要。二者既要有"殊尊卑、辨贵贱"的等级关系，又要能"均服同食"，"上恤下情"。只有这样，才能增强军队的战斗力，改变宋王朝"积弱"的军事局面。

王安石通过对《诗义》的训释，表达了他的"重民"主张。他诠释《緜》之诗曰：

> 国以民为本，民居既奠之后，方事营建，先王之重民如此。

他释《鸿雁·诗序》曰：

> 宣王之民，劳者劳之，来者来之，往者还之，扰者定之，危者安之，散者集之。

他释《正月》曰：

君之剥削于民而至于尽，犹人之侵伐林木以致薪蒸者也。

他释《鸿雁》曰：

民皆离散而不安其居，必矜之甚深，哀之甚切。不尔，则无告之民，不足以自存矣。

王安石的"重民"主张，虽然是从巩固封建统治出发，但在客观上对劳动人民也是有利的。

总之，王安石撰写《诗义》，如同他撰写《周官新义》一样，都是为他推行"熙宁改革"服务的，充分地体现了他的明经致用的实学宗旨。

第三节　"稽古趋时"论

王安石并不是一位历史学家，但是他十分重视研究历史，并且强调指出"稽古"是为了"趋时"，治史是为了经世。从史学经世这一侧面反映了他的实学思想。

王安石研究历史，"通古今之变"，归根到底，是为他的"趋变以制宜"的变法思想寻找历史根据。他论证说：

古之人以是为礼，而吾今必由之，是未必合于古之礼也。古之人以是为义，而吾今必由之，是未必合于古之义也。夫天下之事，其为变岂一乎哉？固有迹同而实异者矣。今之人惓惓然求合于其迹，而不知权时之变，是则所同者古人之迹，而所异者其实也。事同于古人之迹而异于其实，则其为天下之害莫大矣，此圣人所以贵乎权时之变者也。（《王临川集》卷67《非礼之礼》）

在他看来，既然古今之间"固有迹同而实异者"，那么就不能照搬

古人的礼乐刑政之"迹",而应根据时势的变化,制定新的礼法措施,这才合于古人制作礼乐之"实"。如果不是这样,只求合于"古人之迹而异于其实","其为天下之害莫大矣。"他进一步认为,圣贤之所以为圣贤,就在于他们"贵乎权时之变。""如圣贤之道皆出于一,而无权时之变,则又何圣贤之足称乎?圣者,知权之大者也;贤者,知权之小者也。"(《王临川集》卷 69《禄隐》)他援引古代圣人的例子,证明圣人"贵乎权时之变",是一条真理。孟子指出:"伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。"(《孟子·万章下》)王安石认为,圣人之所以会有"清"、"任"、"和"、"时"的差别,原因就在于"达事之宜而适时之变"(《王临川集》卷 66《九卦论》)所致。他认为:"圣人之心,不求有为于天下,待天下之变至焉,然后吾因其变而制之法。"(《王临川集》卷 67《夫子贤于尧舜》)伯夷之所以"清",伊尹之所以"任",柳下惠之所以"和",孔子之所以"时",正是"因其变而制之法"。"圣人之所以能大过人者,盖能以身救弊于天下耳。"(《王临川集》卷 64《三圣人》)他在这里反复强调的,就是一种"趋时合变"的思想。

王安石列举了大量的历史事例,为他的社会改革寻找根据。他指出:

> 夏之法,至商而更之。商之法,至周而更之,皆因世就民而为之节。(《王临川集》卷 70《策问十一道》)
>
> 文王之时,关讥而不征;及周公制礼,则凶荒札丧,然后无征,盖所以权之也。贡者夏后世之法,而孟子以为不善者,不善非夏后氏之罪也,时而已矣。(《王临川集》卷 71《答韩求仁书》)

历史在发展,时代在变化,故法令制度也应"因世就民而为之",决不能固守不变或停滞不前。文王的制度,周公改之;夏后之制,

孟子不以为善。可见，三代圣人制法，莫不因时而制宜。“为于可为之时则治，为于不可为之时则乱，故人君不可以不知时。”(《王临川集》卷 62《答圣问赛歌事》)

依据“因时制法”的观点，王安石虽然主张“法先王”，但是“法先王”决不是“求合其迹”，而是“当法其意”。他说：

> 以今之世，去先王之世远，所遭之变，所遇之势不一，而欲一二修先王之政，虽甚愚者，犹知其难也。然臣以谓今之失，患在不法先王之政者，以谓当法其意而已。夫二帝三王，相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣。其所遭之变，所遇之势，亦各不同，其设施之方亦皆殊，而其为天下国家之意，本末先后，未尝不同也。臣故曰：当法其意而已。(《王临川集》卷 39《上仁宗皇帝言事书》)

由于先王之世“所遭之变、所遇之势”不同，所以其设施之方亦各殊。他认为“法先王”并不是“求合其迹”，简单模仿“先王之政”，而是“当法其意”，也即法先王“为天下国家之意”，只有将“先王之政”依据时代的需要加以改革，才能有益于世，才真正合乎先王之意。

王安石从史学角度之所以反复地论证“贵乎权时之变”的思想，除了论证“熙宁改革”的历史必然性之外，还为批判司马光等人的守旧理论提供思想武器。

据《续资治通鉴长编拾补》卷 6 载，司马光作为大史学家亦广引博征，证明“道者万世无弊”是一条普遍的历史规律。如：

> 庚辰，御迩英阁，司马光读《资治通鉴》；至曹参代萧何为相，一遵何故规，因以参以无事镇海内，得持盈守之道，故孝惠高后时，天下晏然，衣食滋殖。上曰：“使汉常守萧何之法，久而不变，可矣。”光曰：“何独汉也，夫道者万世无弊，夏商周之子孙，苟能常守禹汤文武之法，何衰乱之有乎？”

司马光依据“道者万世无弊”的思想，引出了“祖宗之法，不可变也”(《宋史》卷336《司马光传》)的守旧结论。王安石在同司马光的辩论中依据宋代的历史事实，证明祖宗之法也是屡经更易的。他指出：

> 至于祖宗之法不足守，则固当如此。且仁宗在位40年，凡数次修敕，若法一定，子孙当世世守之，则祖宗何故屡自变改？(《续通鉴长编拾补》卷7)

在这里，王安石以雄辩的历史事实有力地驳斥了司马光的守旧观点，从而在舆论上为“熙宁改革”扫清了道路。

更有甚者，有的保守派竟然颂古非今，公开鼓吹复古倒退。王安石对这种复古主义的批判，所使用的理论武器依然是历史进化论。他说：

> 太古之道，果可行之万世，圣人恶用制作于其间？必制作于其间，为太古之不可行也。顾欲引而归之，是去禽兽而之禽兽，奚补于化哉？吾以为识治乱者，当言所以化之之术。曰归之太古，非愚则诬。(《王临川集》卷69《太古》)

复古主义者所歌颂的“太古”，在王安石看来，不过是一个野蛮、愚昧的时代，是一个人类与禽兽无别的时代。“太古之人，不与禽兽朋也几何？”(《王临川集》卷69《太古》)由于后来历史的进化，出现了圣人，“教之田罟”，“修火之利”，人类才“知食肉而饮其滍”(《周官新义》卷3)，从而摆脱了野蛮状态，进入了文明时代。在今天，如果再有人主张“归之太古”，无疑是一种“非愚则诬”的做法。

对于历史人物与事件的评价，亦贯穿着王安石的史学经世的思想。他对古人的褒与贬，实际是现实利益与观点的折射：凡符合于、有利于改革的即颂，否则即贬。例如商鞅，是一位向被封建士大夫所否定的人物，但因他是历史上的改革家，王安石对他

加以肯定。(详见《王文公文集》卷 73《商鞅》)他肯定唐太宗、魏征及其贞观之治,是因为"贞观业万世,经营岂非艰。"(《王临川集》卷 10《寓言》)他肯定桑弘羊和刘晏,是因为他们能"摧抑兼并",讲求革新。(《杨龟山文集》卷 6《熙宁奏对日录》)他还肯定唐初的租庸调法,认为能"粗得先王遗意"。他否定晋武帝、梁武帝、唐明皇,是因为他们享国日久,而又因循苟且,不图久远。对于王衍、谢安的无为,他也予以贬抑。(《王文公文集》卷 36《汉文帝》、卷 1《上时政书》、卷 5《与刘原文书》、卷 73《谢安》)他对宋仁宗也有微词,"以仁庙为不治之朝"。(《宋会要辑稿》册 62《职官五》)"人习玩于久安,吏因循于积弊。"(《王临川集》卷 60《手诏令视事谢表》)从上可知,他对人与事的评论,都是服务于他的社会改革实践的。这也是他的史学经世精神的具体体现,是王安石实学思想的有机组成部分。

第四节 "道有体有用"之说

王安石的实政思想,除了经学与历史根据外,还有其哲学理论根据。王安石提出的"道有体有用"和"道有本有末"的命题,是他的实学思想在宇宙观上的集中表现。

在宇宙观上,他也把"道"视作宇宙万物的根源,指出:"道者,天也,万物之所自生,故为天下母。"(《道德经集注》第五十二章)但是,它从本质上不同于老庄所谓的"道"。在老庄那里,"道"是一种先于天地万物的"虚无"。如《老子》云:"天下万物生于有,有生于无。"(《第四十章》)"道生一,一生二,二生三,三生万物。"(《第四十二章》)在这里,"道"是"无"的代名词,二者名异而实同。而王安石所说的"道"则是一种物质性的元气实体。

他说：

> 道有体有用。体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间。（《道德经集注》第四章）

“道”的本体是不动的物质性的“元气”；“道”的作用是“冲气运行于天地之间”。“道”为“天下母”也就是“元气”为“天下母”。所以，他在《周官新义》和《洪范传》中合乎逻辑地作出了“万物一气也”（《周官新义》卷10）和“生物者，气也”（《王临川集》卷65《洪范传》）的结论。

“元气”是怎样派演出天地万物的呢？为此，王安石引入了“五行”的概念。王安石认为：“五行，天所以命万物者也。”（《王临川集》卷65《洪范传》）所谓“五行”，就是水、火、木、金、土五种元素，各有自己的属性和特征，“五行之为物，其时、其位、其材、其气、其性、其形、其事、其情、其色、其声、其嗅、其味、皆各有耦。”（《王临川集》卷65《洪范传》）例如水之“性”为“润”，其位为“下”；火之“气”为“炎”，其位为“上”；木之“形”为“曲直”；金之“材”为“从革”；土之“人事”为稼穑。这些，都是物质存在的基本形式和属性。

王安石对于“元气”是如何通过“五行”产生万物的过程作了详细的论述。他认为，“元气”先分化为阴、阳二气，“阳极上，阴极下”（《王临川集》卷65《洪范传》），阴阳上下交合之气就是“冲气”。冲气在天地之间不断地流转运行，就产生了“五行”，他说：

> 北方阴极而生寒，寒生水；南方阳极而生热，热生火，故水润而火炎，水下而火上。东方阳动以散而生风，风生木，木者阳中也，故能变，能变故曲直。西方阴止以收而生燥，燥生金，金者阴中也，故能化，能化故从革。中央阴阳交而生湿，湿生土，土者阴阳冲气之所生也。（《王临川集》卷65《洪范传》）

五行之中，土是阴阳冲气直接作用的结果，水则由北方阴气所生，火则由南方阳气所生，木则由东方阳气生风之后，以风所生，金则由西方阴气生燥热后，由燥热所生。阴阳二气由于分布的地理方位不同，性能亦有差别，从而生成不同的物质元素。五行产生之后，又经过复杂的组合，形成万物。这就是"天道"以"五行"命万物的具体过程。王安石把这一过程叫做"道立于两，成于三，变于五，而天地之数具"(《王临川集》卷65《洪范传》)的过程。

从"体"的角度，王安石所谓"道"是一种不动的"元气"，既不同于佛老，亦不同于理学家，着重阐明了它的实体性。但是从"用"的角度，元气并非寂然不动，而是"冲气运行于天地之间"，着重阐明了物质世界的运动性，并由此作出了"尚变者，天道也"(《王临川集》卷63《河图洛书义》)的辩证法命题。

在王安石看来，物质世界的一草一木都在不断地变化着。"阴阳代谢，四时往来，日月盈虚，与时偕行，故不召而自来。"(《道德经集注》第七十三章)但是运动变化，并不是简单的位移，而是旧事物死亡，新事物诞生的更替过程。他说：

> 有阴有阳，新故相除者，天也。有处有辨，新故相除者，人也。(《字说》，见《杨龟山先生集·字说辨》)

为什么"天道尚变"、"新故相除"？王安石认为，根本的原因在于每一事物内部有"耦"有"对"。他说：

> 盖五行之为物，其时、其位、其材、其气、其性、其形、其事、其情、其色、其声、其臭、其味，皆各有耦，推而散之，无所不通。一柔一刚、一晦一明，故有正有邪，有美有恶，有丑有好，有凶有吉，性命之理、道德之意皆在是矣。耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷。(《王临川集》卷65《洪范传》)

王安石以"耦"这一概念来表示每一事物内部的两个对立面。他认为，正是这种普遍存在着的对立面，推动着宇宙万物的运动

变化。

在这里，王安石所提出的“尚变”观念和“新故相除”观念，以及由它而推导出的“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的著名论点，显然是为他的“熙宁改革”提供世界观根据的。

王安石不但提出了“道有体有用”的命题，还提出了“道有本有末”的命题。他说：“道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力，而万物以生也；末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。”（《王临川集》卷68《老子》）在这里，他比较正确地解决了天道与人为的辩证关系。

王安石承认“天不因人而成”，即自然界有着自己的客观运行规律，这是不以人的意志为转移的。但是他又反对一切听任自然的消极无为的观点。认为人只要遵循自然的规律，发挥主体的能动性，就可以成就自然，改造自然。他曾用“生”与“成”这对范畴，来说明天与人的相辅相成的辩证关系，他说：

> 始而生之者，天道也；成而终之者，人道也。（《王临川集》卷62《郊宗议》）

> 夫道之自然者，又何予乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也，人之为也。（《王临川集》卷68《老子》）

这就是说，天道自然和人为努力既有区别，又相互联系。人应在遵循天道自然的情形下，充分发挥人的主观能动作用，改造自然，改造社会。

王安石强调后天人为的努力，还反映在他关于人才的培养上。他认为变法改革的关键在于人才，而人才则须“陶冶而成之。”他强调人才不是先天而成就的，而是要在后天的实际工作中经受百般锻炼，才能够培养出来。“人之有材能者，其形何以异于人哉？惟其遇事而事治，画策而利害得，治国而国安利，此其所

以异于人者也。”(《王临川集》卷64《材论》)人才只有在治事、画策、治国的实践活动中才能得到锻炼和发现。所以,王安石还认为要考察一个人,不能只凭耳闻目见,不能专听私人意见,而必须“试之以事”。“得其言行,则试之以事;所谓察之者,试之以事是也”。(《王临川集》卷39《上仁宗皇帝言事书》)只有在工作实践中进行考察,才能判定其是否有才能和德行。他曾以识马为喻,论证说:

> 驽骥杂处,其所以饮水食刍,嘶鸣蹄啮,求其所以异者盖寡。及其引重车,取夷路,不屡策,不烦御,一顿其辔而千里已至矣。当是之时,使驽马并驱方驾,则虽倾轮绝勒,败筋伤骨,不舍昼夜而追之,远乎其不可以及也,夫然后骐骥骅骝之与驽骀别矣。古之人君,知其如此,故不以为天下无材,尽其道以求而试之耳。试之之道,在当其所能而已。(《王临川集》卷64《材论》)

如果把劣马和骏马混杂在一起,只凭饮水吃草,嘶叫踢咬,是分辨不出二者的差别的。如果让它们拉重车,取大道,骏马即使不用鞭策,也会一行千里;而劣马却累得败筋伤骨,远远地被抛落在后面。同样的道理,人才的贤愚、品行的优劣,也只有在后天的实践中才能鉴别出来。

王安石依据“道有本有末”之说,强调圣人“贵乎能致用”的社会功能。他说:

> 万物莫不有至理焉,能精其理则圣人也。……天下之事固有可思可为者,则岂可以不通其故哉?此圣人之所以又贵乎能致用者也。(《王临川集》卷66《致一论》)

在王安石眼中,圣人是积极有为的,是以“忧君之忧,患民之患”(《王临川集》卷64《子贡》)为重任的。王安石这种重视“圣人致用”的思想,既是对“天生人成”理论的补充,也是他执政后汲汲

于变法，追求事功的理论依据和精神力量，鲜明地反映了王安石的实学思想的特点。

王安石还根据“天生人成”、“天人相分”的理论，对保守派的谬论提出了批评，从哲学上为“熙宁改革”提供了理论根据。例如，在变法过程中，旧党的一些代表人物，经常利用自然界的异常现象蛊惑人心，攻击新法。“灵台郎尤瑛言：‘天久阴，星失度，宜退安石’。”(《宋史·王安石传》)“文彦博言：‘市易与下争利，致使华岳山崩’。”(《宋史·王安石传》)“监安上门郑侠上疏，……曰：‘旱由安石所致，去安石，天必雨’。”(《宋史·王安石传》)王安石针对旧党的疯狂叫嚣，依据他“道有本有末”之说的实学理论，提出这是一种“蔽而蒽”(《王临川集》卷65《洪范传》)的谬论，从而为变法运动扫清了思想障碍，起到了促进社会发展的积极作用。

第四章　横渠学派及其实学思想

张载及其所创立的横渠学派，不但重视成圣的“为己”之学，寻求修持之道，在政治上提倡经世济民，“务为实践之学”，而且探究天地动植之学，并坚持和发展了气实体论，在中国实学史上占有重要的历史地位。

第一节　张载生平、著作及其学派

北宋仁宗、神宗时期，在陕西关中兴起一个学派，即宋明理学中的“关学”。

张载，字子厚，北宋凤翔郿县（今陕西省眉县）横渠镇人。生于宋真宗天禧四年（1020），卒于宋神宗熙宁十年（1077）。由于家居横渠镇，又长期在这里讲学，所以，后来学者称之为横渠先生。他所创立的学派，称之为横渠学派。

张载从事政治、学术活动时，北宋王朝立国已有100年。宋初立国至仁宗庆历时期为北宋历史发展的前期，社会政治比较安定，经济、文化各方面都有一定的进步和发展。同时，封建制度内部固有的矛盾与弊端也日趋加重。仁宗庆历时期，国内社会政

治、经济的积弊日益严重，阶级矛盾不断加剧。长期与北宋为敌的辽和西夏，经常骚扰和入侵，迫使宋王朝岁贡大量的银、绢等财物，从而加重了百姓负担，促使内部矛盾愈加严重。北宋王朝面临这样内外交困的局面，如不改弦更张，实难为继，所以，先有仁宗时的“庆历新政”，后有神宗时的“熙宁变法”。虽然，这两次改革，都以失败而告终，但要求改革当时社会的积弊，已经是一股时代潮流。张载就生活在这一时代潮流中，而且亲自目睹并参与了神宗熙宁时王安石的某些变法活动。

唐末五代，社会动乱，纲纪破坏，道德沦丧。北宋王朝建立后为巩固政权，改变这种颓风，积极提倡和宣扬儒学，同时也表彰佛教和道教。这一国策是基于两方面的事实和理由：(一)儒家的纲常名教是维护封建制度的法宝，释、道也有不可替代的特殊社会功能；(二)可是，当时儒、释、道三家都处于衰弱状态，儒学因袭汉唐章句之学而无新义，佛教各宗已经成了强弩之末，道教也是因循守旧而无生气，任何一派一教都没有本领和气派承担起成为统治思想的重任。因此，以儒学为主，兼采释道，三教合一，协同教化，作为治国之策是明智的选择。这一社会文化现实表明：历史召唤创新的有生气的更加理论化和体系化的思想学说的诞生。北宋时期先后有一些具有远见卓识的士人锐敏地体察到这一时代的脉搏，各人从不同学术立场出发积极地响应这一历史的召唤。张载就是其中的杰出代表之一，创立了横渠之学及其学派。

张载“少喜谈兵，至欲结客取洮西之地”，曾想组织军事力量，抗击西夏在西北边境的骚扰侵略。宋仁宗康定元年(1040)，范仲淹任陕西经略安抚副使知延州事，年仅21岁的张载就来到延州(今陕西延安)，作《边议》九条上书谒范仲淹，请求效力边疆。范仲淹“一见知其远器，乃警之曰：‘儒者自有名教可乐，何事

于兵!'因劝读《中庸》。"(《张载集》,中华书局1978年版,第385页。下引文凡出《张载集》者,只注书名、篇名。)从这时起,张载就走上了致力于"为去圣继绝学"的生活道路。他先读儒家著作,又研读"释老,累年究其说"(同上),后又回头研究"六经",终于找到了济世救民的真理。

宋仁宗嘉祐二年(1057),张载中进士,开始从事政治活动,先后在今河北、陕西、甘肃作了几任地方官员。他作县令时十分注意教化民众,尊老事长,培养良好的社会道德,并办事认真,重视政令的推行,"一言之出,虽愚夫孺子无不预闻知"(吕大临:《横渠先生行状》,以下凡引此文只注(《行状》)。在渭州(今甘肃平凉县)任签判一职时,环庆经略使蔡挺"特所尊礼,军府之政,小大咨之,先生夙夜从事,所以赞助之力为多。"(《行状》)提出若干加强边防和救济边民的措施,均被采纳。《张载集》所载《与蔡帅边事画一》、《泾原路经略司论边事状》等,就是这时写的奏议和文章,表明了他的边防军事主张,充实了《边议》中提出的"清野"、"固守"、"省戍"、"因民"、"讲实"等一系列建设巩固边防、抵御外敌的原则和措施,都是根据当时守边的防御战中存在的实际问题而提出的,有较大的实用价值。所以,受到蔡挺的特别尊重,军府中的军政大事,常听取他的意见。

宋神宗熙宁二年(1069),御史中丞吕公著向朝廷推荐张载,正值神宗任用王安石为相,实行新法的时候,"思得才哲士谋之,召见,问治道。对曰:'为政不法三代者,终苟道也。'帝悦,以为崇文院校书。"(《宋史·张载传》)张载见到王安石,两人谈起变法,"语多不合,寝不悦。"(《宋史·张载传》)从现有史料看,张载对王安石改革方针和具体措施有异议,主要是两方面:(一)认为不按《周礼》实行井田、宗法制度,解决不了"贫富不均,教养无法"(《行状》)等社会问题;(二)认为当时的弊政,从上到下都必须改

革，但不能“顿革之”(《横渠易说·系辞下》)，而要逐渐地进行改革。他的改革主张比较温和，企图对当时社会无巨大的震动，不大损害地主阶级的利益，而又能解决当时社会的根本问题。这当然只是一种美妙的幻想。所以，当时执政的王安石没有委任他承担朝廷的重要的职务。熙宁三年(1070)，他的弟弟张戬因屡次上书反对新法，并同王安石当面争论，被贬官。于是，张载益感不安，就辞职回到故乡横渠镇。

张载回到故乡后，讲学授业，著书立说，并积极筹措试办井田。

张载讲学授业，教育学生“知礼成性变化气质之道，学必如圣人而后已”(《行状》)，即注重道德品质的教育，培养每个人具有高尚的人格，以至成为圣人。“穷神化，一天人，立大本，斥异学”(《行状》)是教育的最重要一课。同时，他还重视学习研究政治、兵法、井田，关心边事等。所以程颐同张载谈起横渠学派时指出，“‘关中之士，语学而及政，论政而及礼乐兵刑之学，庶几善学者。’子厚曰：‘如其诚然，则志大不为名，亦知学贵于有用也’。”(《河南程氏粹言》卷第一，《论学篇》)学习实用知识，研究实际问题，以求用于社会，这是张载及其横渠学派的优良学风。

横渠书院(今眉县张子祠址)、关中书院(今陕西省图书馆址)、绿野书院(今武功县武功镇)和贤山(今扶风县午井乡贤山寺)都是张载昔日讲学的地方。

张载在讲学授业的过程，即着手著书立说。据《行状》载，他“终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书，其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也。”由于有这样殚精竭虑，勤恳治学，严肃认真的写作精神，才撰写出以《正蒙》为代表的光照千古的许多著作。

横渠在家乡与学者还筹措试办井田，他说，这一制度“纵不

能行之天下，犹可验之一乡。”(《行状》)计划购买一方田地，规划成若干块，分给农民耕种。在这里建造村落住房，兴办学校，教育民众，设立仓库，大量储备；并自立征收租税的法规，按制为公家交纳赋税和服役，农民遇灾荒或有患难即进行救济等(《行状》)。张载当时确实是按照他的设想实际推行于乡里，现虽然没有发现实行情况的文献记载，但仍有蛛丝马迹可寻。今横渠乡崖下村北田间，还有两条笔直的田埂，据说是当年张载试行“井田制”和兴修水利的遗迹。至今在这一带流传着“横渠八水验井田”的佳话。清代还把这件事称“眉伯井田”，列入“眉县八景”之一，载入县志。从这些遗迹与传说可知，张载在当时试办“井田制”有一定实绩和影响。“井田制”虽然是一个没有实现的理想，但从这里可以充分察知横渠学派勇于实践的精神。

张载在家乡讲学著书，历时七载，神宗熙宁九年(1076)，秦凤帅吕大防向朝廷荐举起用这位学者，皇帝下诏任用。这时，他虽已年近花甲，身体患病，但还希望能为国家效力，于是，东赴京城。到开封后，被分派主管太常礼院，对朝中某些礼仪的改革，提出了自己的见解。因同执掌礼的官员意见不合，心中愈加愤闷，加之肺病严重，即请求返回故里。路经洛阳，与程颢，程颐晤面论学。门人苏昞记录了这次关洛两个学派首脑的讨论，即《河南程氏遗书》卷第10《洛阳议论》。

张载在洛阳时，病已加重，行至临潼逝世，“贫无以殓，门人共买棺奉其丧还。”(《宋史·张载传》)

宋神宗熙宁三年(1070)，张载“谒告西归，居于横渠故居”。(《行状》)兰田吕氏兄弟，吕大忠年长于横渠，吕大钧与之“为同年友”，但敬慕先生之道德学问，于是，与其弟吕大临俱游于张载门下，“执弟子礼，于是学者靡然知所趋何”(《宋元学案》卷31《吕范诸儒学案》)，从此横渠学派逐渐形成并得到发展。张载的

及门弟子除吕氏兄弟外，留下姓名记载的还有苏昞、潘拯、邵清、范育、游师雄、田腴、种师道、薛昌朝和刘公彦等；私淑横渠，尊奉其学的有李复和张舜民。现选兰田三吕、苏昞、范育、游师雄等简介于下，以见横渠学派的风貌。

张载门下的吕氏三兄弟，大忠、大钧皆登进士，入朝为官，从事实际政务，也有著作行世。晁公武《郡斋读书志》记载吕大忠有《前汉论》30卷、《辋川集》5卷、《奏议》10卷；吕大钧有《诚德集》30卷、《吕氏乡约》1卷（见陈振孙《直斋书录解题》），《乡仪》1卷。吕大临没有应举，宋哲宗元祐年间，以门荫入官，为太学博士、秘书省正字。先学于横渠，后东游程颐门下、与谢良佐、游酢、杨时被称为"程门四先生"。吕大临的著作有《易章句》10卷、《书传》13卷、《芸阁礼记解》4卷、《编礼》3卷、《论语解》10卷、《考古图》10卷、《老子注》2卷、《玉溪集》25卷、《玉溪别集》10卷等（晁公武《郡斋读书志》）。以上所录吕氏三兄弟的著作多已散佚，现存者很少。陈俊民教授新著《兰田吕氏遗著辑校》的问世，将为今人研究横渠学派及其重要成员吕氏三兄弟的思想提供较为详实的资料和重要的线索。

吕氏三兄弟在功业、文章中均坚持横渠学派的实学作风，"三人同德一心，勉力以进修成德为事，而又讲经世实济之学。"（《宋元学案》）卷31《吕范诸儒学案》）吕大忠"刚毅质直，勇于有为"，为人"笃实而有光辉"（同上）；吕大钧，"爱讲明井田、兵制，以为治道必由是，悉撰图籍，皆可推行"，"务为实践之学"（同上）；吕大临虽无意仕途，希颜希圣，但他坚持横渠学派的实学学风一直未变，所以，程颐说："与叔（吕大临）守横渠说甚固。"（《河南程氏遗书》卷第19《伊川先生语五》）即坚持"进修成德"、"经世实济之学"不变。

横渠学派中另一重要人物为苏昞，师从横渠时间最长。《正

蒙》就是他协助老师"会归义例，略效《论语》、《孟子》，篇次章句，以类相从，为十七篇。"(《正蒙·苏昞序》)苏昞本人在事功、文章诸方面虽无显著业迹，但他整理《正蒙》一书，传扬横渠学说，其功伟矣大矣，千古不可灭矣！

范育，字巽之，宋邠州三水(今属陕西)人。举进士，为泾阳令。后拜张载为师。他对《正蒙》评价极高，认为它所阐明的理论"推而放诸有形而准，推而放诸无形而准，推而放诸至动而准，推而放诸至静而准，无不包矣，无不尽矣，无大可过矣，无细可遗矣，言若是乎其极矣，道若是乎其至矣，圣人复起，无有间乎斯文矣。"(《正蒙·范育序》)范育并高度赞扬《正蒙》批判浮屠老子虚无之学，恢复以经世济民为核心内容的儒家之道，认为这具有划时代的历史意义。范育宣扬张载的思想，促成横渠学派的形成，发挥了应有的作用，是这个学派的有功之臣。

游师雄，字景初，武功(今属陕西)人。受学横渠，举进士入官，长期效力边疆，抗击西夏，累立战功。一次西夏兵马进攻河州。李复建议主帅刘舜卿出兵攻打，先发制敌。刘舜卿说："彼众我寡，奈何？"游师雄说："在谋不在众。"主帅接受他的意见，分兵两路，攻下洮州，擒获敌将。此事后得到哲宗表扬，拜官卫尉少卿。皇帝多次向他询问边防利病，"先生(游师雄)具庆历以来边臣措置臧否，朝廷谋议得失，及方今御敌之要，凡十六事，名曰《绍圣安边策》，上之。"(《吕范诸儒学案》，又见《宋史》本传)故史书评介曰："先生之学，以经世安攘为主，非琐琐章句，矇瞳其精神，以自列于儒者之比也。故其志气豪迈，于事功多所建立。"游师雄的一生充分体现了横渠学派的实学精神。

李复，字履中，长安(今属陕西)人。生于宋仁宗皇祐四年(1052)，卒于高宗建炎二年(1128)。学者称潏水先生。以进士入朝，官至中大夫、集英殿修撰。私淑张载之学，为传播、发展张载

思想作出了贡献。宋徽宗崇宁年间，泾原经略使邢恕，采纳许彦圭的建议，报请朝廷用车战法和造船500艘，控制西夏之入犯。李复闻知后，即上奏皇帝，详陈其奏请之不合时宜、不明地理，劳民伤财，“虚费钱物，终误大事”，并“必为夏国侮笑”。皇帝接受了他的上奏，罢止这项“实是儿戏”的奏请和行动。后来因议论边防事宜同朝廷不合被罢官，长期未被任用。李复年老患病，朝廷在金人侵犯关中紧急的情况下，又启用这位老将守秦州。他不顾高年病体，毅然赴任，到秦州后，随即组织民众，抗击来敌，在同敌军的战斗中以身殉国。李复学问渊博，著述甚丰，诗文编为《潏水集》。清人钱大昕“叹其学有本原，非蹈空逞辩者可比。”(《十驾斋养新录》卷14《潏水集》条)李复虽非横渠的亲炙弟子，但在他的一生中充分体现了横渠学派讲实学、重实践的精神。

横渠学派中其他人史书有阙，事迹多不可考。如潘拯，字康仲，关中人。他与张载师生情谊甚笃，“如子弟之于父兄，居则侍立，出则杖屨，服勤至死，心丧三年”。(《伊洛渊源录》卷10《龟山志铭辨》)全祖望也说：“潘拯乃关中一大弟子。”(《吕范诸儒学案》)

仅上所述，我们可以知道横渠学派中有三类人：一为理论家与实践家有机结合于一身者，张载是这样的伟人，自不用说。他如吕大钧、李复亦是；二为实践家，他们或从政，或为将，以实务为主，身体力行其学派的实学精神，游师雄可谓其中的代表人物；三为理论家，终生从事学术活动，政迹平平，吕大临应归入此类。这三类人的共同特点是，都注重实学、实事、实践、实功，反对空谈虚无之学。

张载及其横渠学派，都怀着振兴儒学，救世济民，进行政治和学术活动，用张载的话说，就是“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”(《张子语录·语录中》)真可谓崇

高的理想和伟大的抱负！具有崇高的理想又富于躬行实践精神是横渠学派的最大特色。

第二节　“有无虚实，通为一物”

张载是气一元论者。他继承和发展了中国古代的气学，将气学向前推进了一步。

张载认为宇宙是实有的存在，它统一于气。上至苍茫天穹，下及大地万类，皆为气的表现，“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。”（《正蒙·乾称篇》，第63页）一切存有皆气之存有，一切现象皆气之现象，其存有其现象都是客观实在的。如果没有气这一物质实体，也就没有一切。这是张载实学思想的理论基础。

气是如何形成天地万物的？张载提出聚散论，说明了万物的产生。他说：

> 气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。（《正蒙·太和篇》）
>
> 气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓“细缊”，庄生所谓“生物以息相吹”、“野马”者与！此虚实、动静之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。（同上）
>
> 聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。（同上）

这些论述说明：（一）太虚之气升降飞扬，一刻不停地变化运动，

这是因为它本身“中涵浮沈，升降、动静，相感之性”(同上)，其聚散之性自含其中，没有其他外力作用。(二)气纷纷攘攘，来来往往，聚而又散，散而又聚；“聚而为万物”，“合而成质者，生人物之万殊”(同上)，浮阳成天，纯阴凝地，风雨、雪霜、万品皆气之聚，气所聚成的千姿百态之物，又分别千途万径散归太虚。这一过程总曰：“形聚为物，形溃反原”(《正蒙·乾称篇》)。“循是出入，是皆不得已而然也”，聚散是气的自聚自散；“天地之气，虽聚散、攻取百途，然其为理也顺而不妄”(《正蒙·太和篇》)，聚散有它的必然不妄之“理”。(三)从最元始的太虚之气，到气聚为万物，至万物散归太虚，聚散都是气之变化；在这一过程中，万物聚散有生有死，但散而死，回归太虚，也没有成为空无，“死之不亡”，这是气之本性。

张载从宇宙即太虚之气，聚为天地万物，天地万物散而复归太虚，这一根本原理出发，进一步阐明了虚实，有无、体用和一多等重大理论问题，系统地阐发了气一元实体论。同时，也批判了老、释的无空谬论，并纠正了俗儒的误解。

气是虚与实的统一，宇宙中一切有形和无形的都是太虚之气。张载说：

> 太虚无形，气之本体。(《正蒙·太和篇》)
>
> 太虚者，气之体。(《正蒙·乾称篇》)

“太虚”一词最早见于《庄子·知北游》，后见于《内经素问·天元纪大论》：“太虚廖廓，肇基元化，万物资始，五运终天。”认为“太虚”为万物的本始。后来佛教学者也使用这一术语状写佛法。张载吸取了《内经》的合理解释，认为太虚即气是最原始本然状态，再没有比太虚之气更原始的，所以，冠之曰“太”，其状为“虚”，合言曰“太虚”。气最原始的本然状态，名曰太虚。究其实也可称为“太实”，因为，“气块然太虚”，“太虚不能无气”(《正蒙·太和

篇》),"太虚"与"气"同为一体,这不是实实在在的吗?所以说:"太虚无动摇,故为至实。"(《语录中》)从气的最原始状态说是虚实统一,从现实情况论之,也是这样。张载说:"虚空即气"(同上),"太虚者天之实。万物取足于太虚,人亦出于太虚。"(同上)茫茫天空,是太虚之气,万物与人起源于太虚之气,形成于太虚之气,养育于太虚之气,一切为气之所充所成,没有气不存在的地方,连所谓"地方"也是气的形态。所以,一切显现为虚为实的东西,皆是气,虚与实统一于气。虚实并存,虚中有实,实中有虚。他并以凝重深刻的笔触批评了佛教所谓的"世界乾坤为幻化"的"虚空"论。张载说:

> 若谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相待而有,陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明,正由懵者略知体虚空为性,不知本天道为用,反以人见之小因缘天地。明有不尽,则诬世界乾坤为幻化。(《正蒙·太和篇》)

这里,张载一方面从"虚空即气",天人、虚实、有无以及体用一源的理论出发,批评了佛教的虚空论。佛学认为世界"一切皆空","空"是世界的本体,天地山河万物万象的存在是人的六根造成的假象。张载指出佛学这一理论割裂了太虚与万象("物与虚不相资")、天与人("天人不相待而有")、体与用("略知体虚空为性,不知本天道为用")等的本然联系,而世界的真实面貌是上述二者的统一,统一于物质实体——气。太虚即气,万象乃气之聚散,天人一气,体用是气之体用,别无其他。所以,那种认为"世界乾坤为幻化"的佛教之说是地道的谬说。另一方面,认为佛学之所以有这样的错误理论,是因为"以人见之小因缘天地",也即《大心篇》说的"以六根之微因缘天地"。佛学所谓"六根"即眼、耳、鼻、舌、身、意;还有与"六根"相对的"六尘",即色、声、香、味、

触、法；根与尘接触，就产生眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识，前五识相当于感觉，意识相当于知觉、思维。他们认为一切客观现象都是根与尘相接触产生的幻象，天地也在其内，这即是“以心法起灭天地”(《正蒙·大心篇》)。释氏的虚空论的形成，其认识根源就在这儿，“释氏便不穷理，皆以为见病所致”(《张子语录·语录中》)，“释氏以感为幻妄”(《横渠易说》)，违背认识规律，不先作“穷理”，而凭目耳见闻“躐等妄意”(《正蒙·太和篇》)天地万物，以“人见之小”、“六根之微”否认天地万物的客观实在性，这是“以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者与!”(《正蒙·大心篇》)如夏天的生命短促的小虫，怀疑冬天冰雪的存在一样，不可能真正认识宇宙的本然和人生真理。这是汉唐以来儒家学者中第一次从哲学高度较深刻地批判佛学，揭发其“虚空论”的认识根源。

张载不承认有佛教所谓的“虚空”，但并不认为虚实统一中的“虚”不重要。恰恰相反，他把“虚”视为气之性，“气之性本虚而神，则神与虚乃气所固有”(《正蒙·乾称篇》)。气因为有“虚”之性，才能清明，无碍、通畅，即“神”。所以说，“太虚为清，清则无碍，无碍则神”，“凡气清则通，昏则壅，清极则神。”(《正蒙·太和篇》)这又纠正了世俗人们“拘于形器者言也。”(王植《正蒙初义·臆说》)

气是有与无的统一。有、无作为哲学范畴，最早见于《老子》。老子认为宇宙的原始为“道”，道是无。“无名天地之始，有名万物之母”(《老子》一章)，“天下万物生于有，有生于无。”(《老子》四十章)张载站在气一元实体论立场，批判了老子的这一思想，肯定有无统一于气。他主要阐明了四个观点：首先，儒家经典中不谈有无，“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也。”(《正蒙·大易篇》)“圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故，’不云‘知有无之故’。”

(《正蒙·太和篇》)可见,后来有些儒士如周敦颐等言有无,是来源于道家,而非真正的圣人之道和儒学的正统思想。其次,没有空无所有的"无",人们感觉到的所谓"无",也是气的存在,"气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无无。"(《正蒙·太和篇》)"无无",就是没有老子所认为的一无所有的"无"。第三,无不能生有,因为,老子所说的"无"是与"有"无涉的"空无",空无是想象的产物,实际并不存在,怎么能生出"有"呢?"老氏'有生于无'自然之论,不识所谓有无混一之常"(《正蒙·太和篇》),割裂了有与无的联系,"所见一边耳"(《横渠易说·系辞上》)。最后,有无"通一无二"(《正蒙·太和篇》),"有无一"、"有无虚实,通为一物"(《正蒙·乾称篇》),即有无统一于气,这是合乎圣人之道的真理认识。

气是体与用的统一。张载认为太虚之气是体也是用。若分别言之,太虚之气的性是体,其流行变化即是用。"气之性本虚而神"(《正蒙·乾称篇》),又说"神,天德,化天道。德,其体,道,其用,一于气而已。"(《正蒙·神化篇》)气的神妙之性是本体,变化是其作用。王植指出:"盖言虚言性即太虚之本体也;言神言感言善应即絪缊、相荡之大用也。"(《正蒙初义》卷17)老子的"有生于无"和释氏的"以山河大地为见病之说",就是割裂了虚与实,天与人的本质联系,也即不承认体用统一,而陷入"体用殊绝"的错误(《正蒙·太和篇》)。太虚之气所聚之各类品物都有体有用,如天地乾坤,天地为体,"乾坤者,言其用也"(《横渠易说·系辞上》)。"物物象天地"(同上),所以物物亦有体有用,一切体用都统一于气。

气是一与多的统一。一多也是中国古代的哲学范畴。所谓"一",是指事物的统一性、共同性,"多"即言事物的多样性,差异性。可见,一多与同异的意义相似或相通。张载认为,一与多是

气之一与多。他说：

> 气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然，虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。（《横渠易说·系辞上》）

这里说的“无穷”“无数”“万殊”就是“多”，指太虚聚而形成万物的多样性和差异性；与之相对待的“其实一而已”、“人莫知其一也”，这里说的“一”是指太虚之气的统一性和共同性。他还认为事物的多样性、差异性，是天地“造化所成，无一物相肖者”（《正蒙·太和篇》）。天地为什么会有如此的造化功用？这是因为气有阴阳二端，细缊相荡，而形成如此多姿多彩，丰富繁盛的万事万物。从太虚之气的聚散运行过程，本原为一，（“一”中含“多”），聚而成多（“多”中含“一”），终则散而归一（“多”归于“一”）。两者互相依存，密不可分，乃为气之一体。

总之，虚实、有无、体用、一多，这是从不同层次不同角度对气这一物质实体的规定，说明气无所不有，无所不在，无有穷尽，永世不灭，宇宙的一切，莫非气之所为也！气是宇宙万物的本原。

我们在介绍、评论上述范畴时，曾谈到“二端”。这是张载气实体论又一个根本观点。他说：“一物两体，气也；一故神，两故化，此天之所以参也。”（《正蒙·参两篇》）统一的气本身存在对立的两端。因为统一，所以神妙难测；因为对立，才能不断变化，这就是自然界既对立又统一的道理。“两一”密切地联系在一起，不可分离，“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”（《正蒙·太和篇》）。

“两”又称“两体”，“两端”，太虚之气分为阴阳，阴阳普遍存在，于是万物有清浊、刚柔、感应、神化、动静等性质与功能，形成了缤纷万象，波谲云诡的世界。

因为气有阴阳二端，自然会发生感应，“气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。”（《正蒙·乾称篇》）气有阴阳，阴阳之气的感应是神妙的，也是无穷尽的。事物内部有感应，事物与事物之间也有感应，其类别与形式多种多样，“感道不一：或以同而感，圣人感人心以道，此是同也；或以异而应，男女是也，二女同居则无感也；或以相悦而感，或以相畏而感，如虎先见犬，犬自不能去，犬若见虎则能避之；又如磁石引针，相应而感也。”（《横渠易说·咸》）这些事例说明，感应存在于人与人，人与物，禽兽与禽兽，矿物与矿物等之中，是事物普遍的联系形式。天地万物由感应编织成了重重叠叠的网而存在着，世界上没有孤立存在的事物，“物无孤立之理”（《正蒙·动物篇》），感应把它们密切地联系成一体，互相依存，互相克制，这是十分深刻的辩证思想。虽然，张载对事物普遍联系规律的表达并不准确和科学，但仍不失其思想光辉。

感应和运动是紧密联系在一起的，有动必有静。动静和感应都是气之性，气本身就处在无休止的运动之中，“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息……此虚实动静之机。”（《正蒙·太和篇》）

张载的动静观中还有一合理思想。他谈到天体运行时说“凡环转之物，动必有机；既谓之机，则动非自外也。”（《参两篇》）动的“机”为何？就是处于统一体中的“两”，概括言之即“阴阳二端”，排除了外力作用。

论述气的运动变化中，张载继承发展了神化观念。“神化”一词来源于《周易·系辞传》。张载从多方面发展了《周易》的神化思想，这里只介绍他关于气的神化说。他说：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。”（《正蒙·神化篇》），就是说太虚之气含有阴阳二端，彼此感应，奇妙深奥，难于测度，称之为“神”，运动变化的过程曰“化”，合称“神化”，都是用来说明太虚之气运动变

化的奥妙、巨大而又难于为人所认识。即使在自然科学高度发展，人类登上太空的今日，用“神化”状写宇宙及其运动变化也是恰当而具意味。

张载又认为“神”是气之性，“气之性本虚而神”(《正蒙·乾称篇》)。所以，“惟神为能变化，以其一天下之动也”(《正蒙·神化篇》)，只有气的神妙性能才能促成事物的变化，它统一和支配天下事物的运动。“神”与“化”相比，“神”是“化”的内在根据，“化”是“神”的外在表现，神是本体，化是作用。一句话，神化都是气之二端的运动。

张载不但通过虚实、有无、一多、体用等概念，全面地论证了气的客观实在性，而且通过两体、感应、动静、神化等范畴的论述，深刻地揭示了事物普遍联系和运动变化的根源、内容和形式，都是对中国古代气学的重要理论贡献。

当然，张载的气实体论也有其缺陷，如说“太虚不能无气。气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”(《正蒙·太和篇》)，这似乎承认有一脱离气的“太虚”空壳，这就与“虚空即气”(同上)思想有抵触，在逻辑上不够严密。他还认为“天地法象，皆神化之糟粕尔”(同上)，动植飞潜，山川原野是所谓神化之糟粕，哪末，什么是精华呢?那只有圣神了。这些当然是他的思想局限。

第三节　“内外发明”修持之道

“君子之道，成身成性以为功者也。”(《正蒙·中正篇》)“成身成性”是张载实学思想的重要内容。

人之“成身成性”是儒家历来重视的“为己”之学。荀子说：“古之学者为己，今之学者为人”(《荀子·劝学篇》)，提出“治气

养身”、“化性起伪”等“成身成性”的理论。张载继承了这一传统，并根据新的历史条件，构建了独具特色的“成身成性”的实践之学。

儒家所谓的“为己”之学，就是唤起人的本性，通过修持之道，使人成为理想的人格——圣人。“人皆可以为尧舜”，这是儒家所要攀登的人格最高境界。

虽然“人皆可以为尧舜”，但因为圣人是道德与学问的高度统一，即“仁智合一”(《正蒙·诚明篇》)，所以，必须经过长期艰苦的修持过程，方可达到。按人的生命历程说，修持可依据以下次序：

> 三十器于礼，非强立之谓也。四十精义致用，时措而不疑。五十穷理尽性，至天之命；然不可自谓之至，故曰知。六十尽人物之性，声入心通。七十与天同德，不思不勉，从容中道。(《正蒙·三十篇》)

《论语·为政篇》所云“三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”这是横渠上述议论的依据。其意思是说，人经过学习，到30岁熟悉礼，成为人才，但还没有达到卓然自立，外物不得夺的境地；40岁时认识人和事物的精微道理，并能够适合时机地推行运用；50岁时穷究了人和事物的道理，充分发挥了人的本性，认识到天赋于人的命运；60岁时充分地穷究和发挥了人性和物性，听到任何道理，心中就能彻底明晓；70岁时人与天的德性一致，实现天人合一，从容地自然地合乎中正之道。这就达到了圣人的最高人格境界。

如果说上面对人进德修业的不同年龄达到的不同境界是纵向的说明，那末，张载下面这段话就是从横的方面对人格的分类。他说：

> 可欲之谓善，志仁则无恶也。诚善于心之谓信(“心”为

"身"之误),充内形外之谓美,塞乎天地之谓大,大能成性之谓圣,天地同流、阴阳不测之谓神。(《正蒙·中正篇》)

这里关于"善"、"信"、"美"、"大"、"圣"和"神"的论述,是依据《孟子·尽心篇》①。虽然张载所说从文句到内容都几乎与孟子一致,但是也不难看出他的新的解释。即:值得人们向往的德行就叫做"善",决心实行仁德就不会有恶念恶行。身体力行真诚善良的品德就叫做"信",美德充实于内心并表现在仪容行动上就叫做"美",至大至刚的精神充满天地之间就叫做"大",这种"大"的精神形成了本性就叫做"圣",遵循天地法则行动,掌握阴阳变化规律,达到不易测度的境界就叫做"神"。张载这里所讲,既是对这六种道德境界的界定,又指达到这六种道德境界的各类人格,所以,又有"善人"、"信人"、"大人"、"圣人"之说。张载对于圣人这一理想人格的界定如下:

> 浩然无害,则天地合德;照无偏系,则日月合明;天地同流,则四时合序;酬酢不倚,则鬼神合吉凶。天地合德,日月合明,然后能无方体;能无方体,然后能无我。(《正蒙·至当篇》)

意思是说圣人养浩然之气,达到没有滞碍的境界,就与天地具有同样的德性;明察万有,不是仅观照某一方面,就与日月同样的光明普照;同天地一起运行,就如四季一样按时序交替;应对万物没有偏颇,就具备鬼神一样的功能而兆示吉凶。同天地具有一样的德性,同日月一样观照万有,然后发挥的作用就没有一定的方位和形体;没有一定的方位和形体,然后能与天地合一。一言以蔽之曰:"以其道变通无穷,故谓之圣人。"(《横渠易说·说

① 《孟子·尽心篇》云:"可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神。"

卦》)

如何努力才能最终实现人生最高的理想人格?为此,张载提出了他的"内外发明"的修持之道。他说:

> 立本既正,然后修持。修持之道,既须虚心,又须得礼,内外发明,此合内外之道也。(《经学理窟·气质》)

"立本既正"就是以进德求圣为目标,应当为实现此目标积极修持。修持的原则是"虚心"和"得礼"的有机结合。

"虚心"是指人修持时保持的一种心理状态,所以称为"内",即向内用功。修持之道,所以要虚心,因为"虚者,止善之本也,若实则无由纳善矣。"(《张子语录·语录上》)虚心是达到至善的前提和基础。虚心有三方面的意义:一、保持与恢复天地之性。"合虚与气,有性之名。"(《正蒙·太和篇》)"虚"指天地之性,"气"指气质之性。天地之性是"人受于天"(《张子语录·语录中》),也即是受之于太虚之气。通畅、灵明、至善、虚静,是天地之性的特征,这也是人之为人的根据。人有形体以后,天地之性受到气质之性的污染,"学者须变化气质"(《经学理窟·义理》),以恢复天地之性,即是虚心。二、"去妄"。"去妄"的主要内容是"毋四",即"无意、必、固、我之凿"(《正蒙·中正篇》),即没有私意、没有特定目的,没有固执不通和局限于一己的穿凿附会,"毋四者则心虚"(《张子语录·语录上》)。三、以"无心"求"虚心"。"夫求心不得其要,钻研太甚则惑。心之要只是欲平旷,熟后无心如天,简易不已。今有心以求其虚,则是已起一心,无由得虚。切不得令心烦,求之太切则反昏惑,孟子所谓助长也。孟子亦只言存养而已,此非可以聪明思虑,力所能致也。"(《经学理窟·气质》)不能以有"心"求"虚心",应当"冥然无所思虑"(《经学理窟·诗书》)而求虚心。

"得礼"即学礼、知礼和守礼。张载说:"盖礼者,理也。"(《张

子语录·语录下》)"礼"是依据天地之理制定的。先有"理"而后有"礼","礼"体现了社会人事之"理"。张载为什么言礼而不言理呢?清代朱轼指出,张载"不言理而言礼,理虚而礼实也。"(《朱轼康熙五十八年本张子全书序》,《张载集》附录)这里可见张载实践之学的性格。

张载把"得礼"与"虚心"视为同样重要,这是因为"得礼"在修持中有十分重要的意义。首先"礼"能"持性"。礼是人的行为规范,视听言动遵循礼,按礼的规定起立坐卧,律己待人,进退揖让,处事接物,张载认为这就能"滋养德性"(《经学理窟·学大原上》)。其次,得礼是存养与践履的统一。礼从孩童到成人都应学习,能够边学习边实行,随时随地按礼存养德性,孝父母、慈儿女、敬兄长、友幼弟、尊师长、惠孤贫,进而可参预国家朝廷地方的经济、政治、教育和文化等事业,所以说礼"可学便可行。"(《经学理窟·学大原上》)这样,在存养中践履,在践履中存养,相得益彰,使修持不断进入新境界。最后,得礼是外、动、实的修持。如果说虚心是内、静、虚的修持,那末,得礼就由内向外、由静趋动、由虚到实的修持。因为,得礼是主观见之于客观,知识见之于行动,"常以圣人之规模为己任"。这种外、动、实的修持是内、静、虚的修持之道的升华。

我们阐明了"虚心"与"得礼"的关系,现在再进一步讨论如何由"诚"到"明"与由"明"到"诚"的修持之道。张载说:

> 自明诚,由穷理而尽性也;自诚明,由尽性而穷理也。(《正蒙·诚明篇》)

> 自诚明者,先尽性以至于穷理也,谓自其性理会来,以至穷理;自明诚者,先穷理以至于尽性也,谓先以学问理会,以推达于天性也。……自明诚者,须是要穷理,穷理即是学也,所观所求皆学也。(《张子语录·语录下》)

两节意思相同，后一节比前一节说得更详细更明确。下面就这里讲的内容作进一步的解释，以证明“自诚明”与“自明诚”是“虚心”与“得礼”的同一修持之道的深入讨论。

首先“诚明”的修持有两个途径。一是充分发挥人的天地之性，即天德良知，保持虚静谦敬之心。以此出发，学习经典，践履礼仪，逐步深入地穷究事物之理并付诸行动，按理促进事物变化或改变事物，这就是“自诚明”；另一途径与此相反，即先学经典，践履礼仪，逐步深入地穷究体会事物之理，参加实际事功活动，从而认识恢复自己本有的天地之性，并自觉地运用于事事物物，这就是“自明诚”。这样反复践履，由诚到明，由明到诚，即由内到外，由外到内，不断增进道德，创立功业，使之达到“德盛仁熟”的圣人境地。这就是“交相养之道”（《经学理窟·气质》）。

其次讨论“尽性”。前面讨论中说到尽性是充分发挥天地之性，即是诚，同于虚心。它包括两个方面：一是变化气质。人有天地之性和气质之性（《正蒙·诚明篇》），天地之性是纯善，本性原有；“形而后有气质之性”（同上），气质之性是善恶混，为学的任务就是变化气质。变化气质才能保持天地之性，“善反之则天地之性存焉”（同上）。二是尽己之性，发挥人的天地之性于事事物物，“尽人之性，尽物之性”（《横渠易说·说卦》），以崇高的“民胞物与”之心，爱及整个宇宙。变化气质与尽己之性这两方面在修持践履中互相联系，气质之性多一分，天地之性就少一分，相反，气质之性减一分。天地之性就增一分。变化气质和尽己之性的统一，称之谓“尽性”。尽性即“诚”矣。

第三说“穷理”。“明庶物，察人伦，皆穷理也”（《张子语录·语录下》），可知穷理也有两方面：“庶物，庶事也”（同上）庶事庶物，包括自然事物和社会事物，如天文、地理、动植、刑禁、食殖、边防等。“人伦，道之大原也”（同上），即君臣、父子、兄弟、夫妇、

朋友等人伦之道，忠、孝、节、义等都是根据这些人伦关系制定的。“明庶物，察人伦”，就是学习研究这两方面的学问，穷究其理。穷理之学需要广博学习，“惟博学然后有可得参校琢磨，学博则转密察，钻之弥坚，于实处转笃实，转诚转信。故只是要博学，学愈博则义愈精微。”(《经学理窟·气质》)广泛研究经典，探寻事物之理，细心地参较琢磨，才能深入认识人伦物理之精微。通过“明庶物，察人伦”的穷理之学，认识天人之理，自觉地充分地发挥天地之性，实现人的天赋之命，“知天知人，与穷理尽性以至于命同意”(《横渠易说·说卦》)。“穷理”即“明”矣。

第四“穷理尽性以至于命”，是一个逐渐修持的过程。张载说：“穷理亦当有渐，见物多，穷理多，从此就约，尽人之性，尽物之性。”(《横渠易说·说卦》)有一次，张载与程氏兄弟讨论这个问题，二程就不同意他的“渐修”论。“二程解‘穷理尽性以至于命’：‘只穷理便是至于命。’子厚谓：‘亦是失于太快，此义尽有次序。须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐得，如此后然至于天道也。其间煞有事，岂有当下理会了？学者须是穷理为先，如此则方有学。今言知命与至于命，尽有近远，岂可以知便谓之至也？’”(《河南程氏遗书》卷十《洛阳议论》)《洛阳议论》中记录张载渐修观点比较详细。二程认为只“穷理便是至于命”，就是说只要穷究事物之理(或证悟心中之理)有悟就能豁然开朗，认识并掌握了自己的命运。张载认为这是“顿悟”，“失之太快”，穷理、尽性、至于命是一个渐进过程，须是先学习，研究物理事理，自我修持，逐步认识自性和事物，“始则须勉勉，终则复自然”(《经学理窟·气质》)，最终实现与天道合一。这是一个长期践履的过程，要下一番艰苦的工夫，不是一蹴而就的。这里充分表现了张载的务实精神。他研究学问，创立学说，不仅习研古圣经典，也研究社会和人己以及自然

科学，而且十分重视推行和运用，从政推行儒道于朝，归隐推行礼教于乡。一句话：穷理于己力所能及的各个领域，并发挥自己的本性与能力去努力实行。

最后，张载的“自诚明”，“自明诚”，或“尽性至穷理”，“穷理到尽性”的修持之道，其目的是不断地提高人的精神境界，由善人、信人到大人，最后达到理想人格圣人，作一个利国利民，有功于千秋万代的伟人。如上所述，圣人实现了与天合一，行动与天的规律一致，“其德合阴阳，与天地同流而无不通也。”（《横渠易说·系辞下》）这是通过长期的学习、穷理、体悟、践履以后，精神才具有如此超越的水平。

第四节 “务为实践之学”

修持之道意在成圣。作为圣人的高尚完美的道德境界，其中包含着经世济民的精神，即从事政治社会活动，为一乡一社乃至国家谋利，为民众造福的内蕴。张载及横渠学派的许多人就是以这样的品德和精神要求自己。他们既坚持不懈的修持，以求“德盛仁熟”，同时，也以各种方式积极参与当时的国家事务，即使免官居家，也“藜藿野心虽万里，不无忠恋向清朝”（《文集佚存·杂诗·别馆中诸公》）。

本章第一节已经指出，张载及其学派活动时期，宋王朝经过百年发展，积弊丛生，到了“不可不更张以救之”（范仲淹《答手诏条陈十事》）的时候，否则，完全有可能出现如“汉之张角，三十六方同日而起，所在郡国莫能发其谋；唐之黄巢，横行天下，而所至将吏无敢与之抗者。”（王安石《上仁宗皇帝言事书》，《临川先生文集》卷39）宋王朝有灭亡的危险。生活在这一历史时期的张载

及其门人，面对现实，参考历史经验，提出了自己的经世济民的主张，有的并亲身推行实践。

张载十分推崇《周礼》，这是学者公认的事实。司马光答程颢信中曾说："窃惟子厚平生用心，欲率今世之人复三代之礼者也。"（《宋元学案》卷18《横渠学案下》）横渠除自己研究《周礼》等著作并注意实行外，还教育门人重视学习《周礼》，称"《周礼》是的当之书"，认为"学得《周礼》，他日有为却做得些实事"；又说："学者且须观礼，盖礼者滋养人德性，又使人有常业，守得定，又可学便可行，又可集得义。"（《经学理窟·周礼》和《学大原上》）《周礼》对于养性和从政都具有重要的实践意义。

张载视《周礼》为圣人之成法，要从中汲取思想营养，为北宋王朝创立新法。"礼者圣人之成法也，除了礼天下更无道矣。欲养民当自井田始，治民则教化刑罚俱不出于礼外。"（《经学理窟·礼乐》）礼既有德治的内容，又有法治的原则。他主张德治和法治结合治理国家。他说：

> 秦为《月令》，必取先王之法以成文字，未必实行之。"道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时"，此皆法外之意。秦苟有爱民为惠之心方能行，徒法不以行，须实有其心也。有其心而无其法，则是虽有仁心仁闻，不行先王之道，不能为政于天下。（《经学理窟·月令统》）

《月令》是《礼记》的文章篇名。张载认为《月令》乃先王之法的传留。秦如果有爱民之心又依法治国，就可能获得成功，但仅仅专擅法治（"徒法"），此乃失国之道；相反，如果"有其心而无其法"，也"不能为政于天下"。治国必须有爱民之心与法并举，即德治与法治共施，才"能为政于天下"。这是张载对封建统治政治经验的总结。

民本主义是横渠政治思想的重要内容。张载继承发展了古

代的“民惟邦本，本固邦宁”(《尚书·五子之歌》)。“天视自我民视，天听自我民听”(《尚书·泰誓下》)的思想，认为“天无心，心都在人之心”(《经学理窟·诗书》)，“人所悦天必悦之，所恶则天必恶之”(《经学理窟·诗书》)。因此，君主应当如尧舜那样“稽众舍己”(考察民众的心理，舍弃自己不正确的主张，听从大家的意见)，“闻善言则拜”(听到有益的建议就表示感谢并采纳)，“用人惟己，改过不吝”(任用有德有才的人，如任用自己的亲属一样，改正自己的过错十分坚决)，“虚其心以为天下”(《正蒙·作者篇》)，尊重民心民意，听取民众的呼声，为民众造福。

为推行与贯彻民本思想，张载对两种错误的认识作了解释：

(一)认为民众“至愚无知”，怎么能体现“天心”呢？他说，民众遇到涉及自己个人私事和利害时“昏而不明”者有之，“至于事不干碍处则自是公明”(《经学理窟·诗书》)。《张子语录》中还对孔子说的民“不可使知之”作出了不同以往的诠释。他认为后世对民“不可使知之”理解得浅，没有了解孔子这段话的真谛，反问说“圣人设学校以教育之，岂不欲使知善道？其不知，愚也。后世以为民使由之而不使知之，则其待圣人也浅。”(《语录上》)民不愿意学习，不知善道，这是“愚”。如果教育他们，使他们知晓并愿意行善道，就会成为有智慧的人。他进一步对孔子说的“上智下愚不移”作了新的解释，认为“上智下愚不移，充其德性则为上智，安于见闻则为下愚，不移者，安于所执而不移也。”(《语录上》)“上智”是不断充实和发挥其德性之知的人，“下愚”是满足于见闻之知的人，“不移者”就是这两类人，尤其是囿于见闻之知的人固守已有的那一点点知识而不改变。相反，如果下愚之人不满足于见闻之知，而要努力学习，充实其德性之知，也可以成为上智；上智之人如停止修持，也有可能成为下愚之人。总之，张载心目中的上智与下愚均为人后天形成的德性，并非先天的原始

本性；而且可以变化，问题在于教育与否。他显然是充实与发展了孔子思想，进一步肯定了人的本性平等。

（二）有人认为民众人多口杂，谁的心体现“天心”？张载说是“众人之心”。因为“一人私见固不足尽，至于众人之心同一则是义理，总之则却是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也。”（《经学理窟·诗书》）“大抵众所向者必是理也，理则天道存焉，故欲知天者，占之于人可也。”（同上）众人之心所向为理为天道，民众同一的心是天是帝，这是多么深刻而崇高的民本思想。张载在从政时，十分注意教化民众，体察民情，具体地践履他的思想理论。他在云岩为县令时，据《行状》记载，“政事大抵以敦本善俗为先，每以月吉具酒食，召乡人高年会于县庭，亲为劝酬，使人知养老事长之义，因问民疾苦及告所以训戒子弟之意。有所教告，常患文檄之出不能尽达于民，每召乡长于庭，谆谆口谕，使往告其里闾。间有民因事至庭或行遇于道，必问‘某时命某告某事闻否’，闻即已，否则罪其受命者。故一言之出，虽愚夫孺子无不预闻知。”（见《张载集》附录）

为贯彻民本思想，张载提出“爱民”“足民”等具体的施政原则。

张载在致门人范育的信中谈到“道学”与“政术”，其中特别强调“君爱天下之人如赤子”，这才是“王道”。因为“设使四海之内为己之子，则讲治之术，必不为秦、汉之少恩，必不为五伯之假名。”（《文集佚存·答范巽之书》）爱民的政术有多种，如为政以德，“为政不以德，人不附且劳”、“为政必身倡之”（《正蒙·有司篇》）等，而最重要的是“足民”。张载说：

> “子之不欲，虽赏之不窃”。欲生于不足则民盗，能使无欲则民不为盗。假设以子不欲之物赏子，使窃其所不欲，子必不窃。故为政者在乎足民，使无所不足，不见可欲而盗必

息矣。(《正蒙·有司篇》)

语中引文出自《论语·颜渊篇》,是孔子回答季康子患盗而问的话。意思是如果你自己不贪财聚货,人民都被你感化,就是奖赏他们去为盗,他们也自知羞耻而不肯为盗。张载借孔子的话,讲了一篇道理:首先认为民之为盗是因为他们的生活基本欲求贫乏,没有得到满足;如果满足了,再没有多少欲求,就不去为盗。从生活欲求与对其满足程度解释为盗与不为盗的社会问题,这显然是受《管子》"仓廪实则知礼节,衣食足则知荣辱"的思想影响。其次,执政者认识上述这个道理后,就必须在为政中注意使民众的生活欲望得到满足,最好是"使无所不足"。这当然是最美好崇高的理想。张载不是视人的物质欲望为横水猛兽,去千方百计遏止,而是要求为政者满足人的正常物质欲望,并力求最大限度的满足("无所不足")。可见,他把人欲分为两类:即正常的和不正常的,前者应当设法满足,后者"要当以理义战退"(《横渠易说·下经·大壮》)。

宋朝开国以来,为取得大官僚、大地主对中央皇权的支持,最高封建统治集团对他们采取"不抑兼并"、"不立田制"的优惠政策,甚至鼓励他们广置田舍。于是,兼并土地之风愈演愈烈,有的廉价购买,有的倚势强占,全国的肥沃田地几乎大部分控制在这些人手中,造成"富者跨州县而莫之止,贫者流离饿殍而莫之恤"(《河南程氏文集》卷第1《论十事札子》)的局面,地主阶级与农民阶级之间的阶级矛盾十分尖锐,大小不等的农民暴动不断发生。张载面对这样严重的社会政治危机,提出"足民"的具体办法。首先是均平土地,"治天下不由井田,终无由得平。周道止是均平"(《经学理窟·周礼》),"井田亦无他术,但先以天下之地棋布画定,使人受一方,则自是均。"(同上)"一方"的田亩数多少,是按照各地人口与田地的数字而确定。井田制如何贯彻实行?

1. 既要有"仁心"的君主，又要有精明果断的宰相辅佐，从上而下，由朝廷制定和颁布法令，地方政府组织领导实施。张载认为这样"可以不笞一人而定"(同上)，即不对一个人施刑处法，井田制就可以在全国推行开来。

2. 富豪"其多有田者，使不失其为富。借如大臣有据土千顷者，不过封与五十里之国，则已过其所有；其他随土多少与一官，使有租税人不失故物。"(同上)就是在不损害大官僚、大地主利益的前提下给农民分配一方田地。

3. "井田卒归于封建乃定"(同上)，即给"有大功德者"封侯建国。"所以必要封建者，天下之事，分得简则治之精，不简则不精，故圣人必以天下分之于人，则事无不治者"(同上)。

4. "天子建国，诸侯建宗，亦天理也"(《经学理窟·宗法》)，应当立宗子法。这是保证实行井田制的组织措施；又可以"管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本。"(同上)"公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？"(同上)在张载看来，立宗子法的有"固本"的重大作用。享宗子法的人除原来的贵族官僚外，"如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相"(同上)，更应当立宗法，不要使"既死遂族散，其家不传"(同上)。

张载还主张立"市易之政"，设立市官管理市场，"平物价，收滞货，禁争讼"，"官亦不失取利，民亦不失通其所滞而应其所急。"(《经学理窟·周礼》)"市易之政"既利官又利民，这与王安石的"市易法"是同样性质的改革措施。

以上是张载保证井田制实行和巩固封建制度而提出的改革原则和具体办法。这是以《周礼》为蓝本，针对当时社会现实而提出的，有继承也有创新。在当时以王安石和司马光等人为首的新旧两派斗争中，其政治主张显然是保持了一定的独立态度，或者说中间路线。

横渠学派中的吕大钧、李复等赞成张载的政治、经济主张。吕大钧"爱讲明井田、兵制，以为治道由是，悉撰成图籍，皆可推行"，"务为实践之学，取古礼绎其义，陈其数，而力行之。"(《宋元学案》卷31《吕范诸儒学案》)李复也重视"礼"的实践，认为"圣王治世，莫重于礼，事不由礼，巨细皆不可行。"所以建议朝廷"诏有司上自郊庙社稷，下至三祀一祀与夫冠昏丧葬宾军辨其等威，裁其文物，不僭不偏，据于古而不泥，宜于今而不陋，著为一代之典，其土庶所当行则颁之郡县，使通知焉。"(《潏水集》卷1《议礼》)

《吕氏乡约》的制定与推行，是横渠学派重实践、务实功的一个突出事例，也是中国封建社会乡村基层建设的一个创举。《吕氏乡约》分"德业相励"、"过失相规"、"礼俗相交"、"患难相恤"四部分。(《宋元学案》卷31《吕范诸儒学案》。下引《乡约》不再注明)各部分均有细目规定和说明，其中有以下几点值得提出：

(一)《吕氏乡约》是以礼法为根据，以仁爱为核心，目的是建设一个邻里和睦、尊长爱幼、敬德乐业、安居太平的封建村社。《乡约》各部分的内容几乎都能够从儒家关于礼的论述和王朝的法律、法规中找到根据，但又不是法律、法规那样冰冷的条文，更没有严厉的惩办规定，而是贯彻了儒家的仁爱精神。要求邻里、父兄、子弟、朋友、长幼、主仆等各履其职，各尽其责，德业"互相劝勉"，过失"互相规戒"，患难"互相救恤"等。如"患难相恤"下指出："患难之事：一曰水火，二曰盗贼，三曰疾病，四曰死丧，五曰孤弱，六曰诬枉，七曰贫乏。"每"事"下又分别列说"相恤"的办法，象"盗贼"下规定如有的家被偷盗抢劫，"近者同力追捕，有力者为告之官司。其家贫，则为之助出募赏。"象有的家人患"疾病，小则遣人问之，甚则为访医药。贫则助其养疾之资。"这是一个多么美好的互助友爱的村社图景。当然，《吕氏乡约》这些规定的宗

旨是为巩固封建社会的基层，从而促进整个社会的稳定。

（二）《吕氏乡约》把合礼与非礼、仁与不仁具体化，使乡民易于了解，便于实行。孔子一生倡导礼，反对非礼，更重视仁，而恶不仁。张载继承发展了孔子的思想，十分重视礼，主张知礼成性，以礼化俗；培植仁德要"好恶两端并进，好仁则难遽见功，恶不仁则有近效，日见功。"（《张子语录·语录下》）但他们都讲得言简意赅，不易向一般文化较低或不识字乡民宣传，使他们了解施行。而《吕氏乡约》的功绩就在于把这些思想作了明确、具体、详细的规定。如"德业相励"的"德"有二十三项：

> 德谓见善必行，闻过必改，能治其身，能治其家，能事父兄，能教子弟，能御童仆，能肃政教，能事长上，能睦亲故，能择交游，能守廉介，能广施惠，能受寄托，能救患难，能导人为善，能规人过失，能为人谋事，能为众集事，能解斗争，能决是非，能兴利除害，能居官举职。

这许多"能"就是合乎礼、合于仁的，否则，就是非礼、非仁的，也就是"过失相规"部分中规定的"犯义之过"、"犯约之过"和"不修之过"。如：

> 犯义之过：一曰酗博斗讼。讼谓告人罪恶，意在害人，诬赖争诉，得已不已者。若事干负累，及为人侵损而诉之者，非。二曰行止逾违。逾礼、违法众恶皆是。三曰行不恭逊。侮慢齿德者，持人短长，恃强陵人者，过失不改，闻谏愈甚者。四曰言不忠信。或为人谋事，陷人于恶；或与人要约，退即背之；或妄说事端，荧惑众听者。五曰造言诬毁。诬人过恶，以无为有，以小为大；或作嘲咏匿名文书，及发扬人之私隐，及喜谈人之旧过者。六曰营私太甚。与人交易，伤于掊克者；专务进取，不恤余事者；无故而好干求假贷者；受人寄托而有所欺者。

吕氏结合当时乡社实际存在的问题，明确指出了这些非礼非法、违仁犯义的事项，引导教育乡民自己不为也劝戒他人勿为。

上述“能”与“过”的条目，其基本精神是封建的礼法和道德，是为地主阶级利益服务的。但也不能一概抹煞，有些在今天看来，还是有现实意义。如“德”中的见善必行、闻过必改、能守廉介，能救患难等，“过”中禁止赌博、反对诬告好人、反对恃强陵人等，都有借鉴价值。还有一条，引起我们的兴趣。曾有人说中国不保护人的隐私权，而《吕氏乡约》中有一条指出“发扬人之私隐”是过错之一，必须规戒。可见，古代就有保护个人隐私的规约，虽然还达不到法律保护的程度，但古人已经提倡保护隐私的美德。

（三）《吕氏乡约》还规定了检查守约与违约、表彰和处分的办法，保证入约者有效地遵守和施行。《乡约》的遵行，重在各村社、每个人的自觉，所以特别强调“各自进修”“各自省察”；也重视“会集”检查，对“能者”，即德业有成绩者“书于籍”，进行表彰，“以警励其不能者”。对违约的人，可以“互相规戒”，小过失秘密规戒，大过失就要当“众戒之”。如果不听规劝和告戒，“会集之日，值月以告于约正，约正以义理诲谕之。”对有悔改的人，应记录在案，看他以后的表现。分明有过失而不承认其过失或根本不愿意改正的人，“皆听其出约”，退出乡约会。这是最严厉的处分。

根据史书记载，《吕氏乡约》当时在陕西关中乡村推行，“关中风俗为之一变”，唐末五代长期战乱中形成的社会颓唐之风气有所变化。《吕氏乡约》充分体现了横渠学派“务为实践之学”（黄百家语）的精神和风格。

张载经世济民的政治、经济主张，在他的亲炙门人和私淑弟子中，也有人不赞同。李复委婉地批评井田制不合时宜，行不通，说：“今天下之田皆私田，民自养也。民之私田可尽夺而为王田，

以周制分授之乎？此养民之政无本也。”(《涌水集》卷5《答人问政书》)明代“三原学派”宗师王恕(1416—1508)更具体地说明井田不可行于当世。“或问‘井田之法，今可行乎？’《意见》以为不可。曰：‘何也？’曰：‘今之时，人稠地狭，人人授田百亩，其可得乎？’曰：‘何必百亩？或五十亩，或七十亩，使彼此均一，即井田之意。’曰：‘户口年年有消长，苟欲均之，必须年年取勘分授，经画疆界。若然，则官民不胜其烦劳，又且妨误农业。受田之人必曰‘此田今年属我，明年不知又属何人？’由是人怀苟且之心，怠于耕作粪壅，田必瘠矣。’曰：‘十年一分可乎？’曰：‘十年一分，止可均一次，其后户口有消长，则又不均矣。’”(《明儒学案》卷9《三原学案》)《意见》即《石渠意见》，王恕号石渠其著作因号而称。问者主张实行井田，以解决当时土地严重不均的问题，从中也能察知张载试行井田在关中的深远影响。王恕站在官僚地主立场，认为井田绝对不可行。不过他指出井田不可行的理由也站得住。但张载及问者的“均田”思想，是符合广大无地少地、饥寒交迫的农民的愿望的。

后世还有人批评张载及其学派推行《周礼》是“不度世变之推移”“泥其成迹”(黄百家语。《宋元学案》卷17《横渠学案上》)。张载乃一典型的儒学家，不是政治家，“学者本以道为生”(《经学理窟·气质》)，守持儒道在政治上可以说有点迂腐，其门人中也有人有同样气质。黄百家的批评切中肯綮。但他们主张爱民、足民和均平的思想有进步意义，其实践精神令人敬佩，不能一概否定之。清代思想家颜元(1635—1704)从“实学实教”的立场出发，赞扬张载说：“张子教人以礼而期行井田，虽未举用而其志可尚矣。(《存学编》卷1《明亲》)又说“宋儒胡子(胡瑗)外，惟横渠之志行井田，教人以礼，为得孔孟正宗。……横渠之教法真可钦矣。”(《存学编》卷2《性理评三十四条》)颜元主张经世致用的实

学，批判程朱等空谈性命，故高度评价张载尊《周礼》、行井田的理论和实践精神。可见在17世纪中后期，张载以《周礼》为依据的均田、足民思想仍然有其现实意义。

第五节　天地动植之学

张载的“学贵于有用”的思想，除了上述经世济民外，还注重对自然奥秘的探索。

重视天地动植之学，也即今谓之自然科学的研究，是横渠学派的特征。张载、李复为其中的突出代表。

张载《正蒙》17篇中有《参两篇》、《动物篇》专门阐述天地动植及人的生理等问题，其他著作和篇章中也有所涉及。邵伯温记载：“康节（邵雍）已病，子厚知医，……诊康节脉曰：‘先生之疾无虑。’”（《邵氏闻见录》卷15）。足见张载对中医学也有一定造诣。

李复《潏水集》卷5中有《答曹鉴秀才书》、《答曹钺秀才书》、《又答曹钺秀才》、《又答曹秀才》、《论月食》等文章专门讨论历法、五星、月蚀、图数、音律、驳谶纬迷信等，亦可窥见其探索自然奥秘的实学精神。

天地均为物质实体，各有其规律，这是横渠学派对自然界的总认识。“天惟运动一气”。（《横渠易说·系辞上》）“阴阳者，天之气也”（《张子语录·语录中》），“地，物也”（《正蒙·参两篇》）李复也说：“天行不息，日月运转不已，皆动物也。”（《潏水集》卷5《又答曹秀才》）天地既然为运动着的物质实体，自然可以认识，有规律可寻。所以，“天地之气，虽聚散、攻取百途，然其为理也顺而不妄”（《正蒙·太和篇》），天地“顺而不妄”之“理”，不论是能感觉到的或不易感觉的都可为人类所认识，“天文地理，皆因明

而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明而不见者非无物也，乃是天之至处。”(《横渠易说·系辞上》无论是能看见或看不见的天文地理都能够由理性来认识，由能看见的推知看不见的。这是什么道理呢？因为能看见的是物，看“不见者非无物，乃是天之至处”，同样也是物；既然同为气之物，其理相通，可以因明推幽，由明知幽。佛、老之徒则把感觉不可及的“幽”即“天之至处”，“归之空虚”，是“所见一边耳”。

在这一思想的指导下，展开了他们对自然界的研究和说明。

论天地皆动。在地球外的苍茫大气及日月星辰，肉眼能够看见在运转，而脚下的大地，人类的感觉是静止的，所以，“天动地静”，在古代为多数人的常识。当然，也有学者提出“天左旋，地右动”(《春秋纬·元命苞》)，不认为地是静止的。张载继承了古代这一合理的思想。他早期虽认为“天圆则须动转，地方则须安静”(《横渠易说·系辞上》)，但到晚年写《正蒙》时作了修正，认为“地纯阴凝聚于中，天浮阳运旋于外，此天地之常体也”，“天左旋”，“地气乘机右旋于中”(《正蒙·参两篇》，下引本篇，不再注明)。他还认为地在阴阳二气之中旋浮，有升有降，“地有升降，日有修短。地虽凝聚不散之物，然二气升降其间，相从而不已也”，地随阴阳二气的变化而不断地有规律的升降。“右旋于中”又“有升降”运动，说明地是一个在空中不断转动的星球。张载的地动说，当然不是我们今天天文学所证实的地球自转和公转运动，那时科学还达不到这样的水平。但必须知道，在欧洲，16 世纪日心说创立之前，地球中心说、地静说一直占统治地位，并为教会神学所利用，这就足见张载在 11 世纪继承和宣传我国古代的“地动说”的伟大历史意义。

天地为什么会运动？张载说：“凡圆转之物，动必有机；既谓

之机，则动非自外也。”认为天地运行的原因在其内部。这内部既指整个天体也包括天体内的每个星体内部。它们都是气之聚。天为阳气，“日为阳精，然其质本阴”；“月阴精”，“月质本阳”；地有刚柔也即阴阳之对待；其他金、木、水、火、土五星都是阴阳二气形成，如说：“火者亦阴质，为阳萃焉”，“火”即火星。所以，天地日月五星等运动之“机”，就是阴阳对待，“天地变化，二端而已”（《正蒙·太和篇》）。阴阳二端，吸引排斥，造成天地日月五星之运动，别无其他外力。这一天体运动的内因说，虽然不完全符合现代天体运动学说，但其中具有科学的因素。我们知道太阳星球的自转和公转与互相的吸引力排斥力相关。

论月亮及其盈亏与月蚀。月亮本身不发光，因反射太阳光才被人们看见，在我国古代已经为学者所认识。汉代京房说：“月与星辰阴者也，有形无光，日照之乃有光。”（《尔雅注疏》卷6《释天第八·疏》引语）张载继承此说，认为“月受日光”。李复也说：“月之有光，待日照之方出”，他认为“月者，阳体内藏，众阴外附者也”，月亮本身有光，而必须日照反射才能显示出来（《潏水集》卷5《论月食》。下引文出处同，不再注明）。这种说法似乎是比前人后退了一步，但“日照乃有光”这一认识是一致的。关于月亮的盈亏，他们都认为因月亮本身不发光，受日照反射的情况不同而形成的。李复说：“半照为弦，全照为望”。张载说：“亏盈法：月于人为近，日远在外，故月受日光常在外，人视其终初如钩之曲，及其中天也如半璧然。”他们对月相变化的说明，虽不完全准确，但大致近乎现代天文学对月相变化的解释。我们知道，由于月球、地球和太阳三者相对位置的改变，从地球上看去，月亮便有盈亏的变化。如当月球在太阳东面90°时，可看见月球西边明亮的半圆，这时为上弦月；当月球和太阳在正相反的方向，便可看见整个月面，这时为望月；当月球在太阳西面90°时，可看见月球东

边的半圆，这时为下弦月。从这里可见张、李之说近之，似不为过。对月蚀，张载说："日质本阴，月质本阳，故于朔望之际精魄反交，则光为之食矣。"意思是太阳的本质是阴气，月亮的本质为阳气，两者互相感应，日光投射到月亮上，月亮就发光。但是，在每月初一和十五左右，太阳和月亮的精气互相背离，于是，不能发生感应，这样，就形成了日蚀或月蚀。李复说："论月食……此不须求异说，日月之行，各有度数，所行之道，其由自可推"，日月运行有规律可寻和推算。又说"月之有光，待日照之方出。……半照为弦，全照为望。望为日光所照，反夺日光者，当日之衡，有大如日者，历家谓之暗虚，暗虚当月，则月光必灭，故为月食。"张载对日月蚀的解释离实际较远。李复根据汉代天文学家张衡的解释有所谓"暗虚"象太阳那样大，夺走了日光，"在星则星微，遇月则月食"。同张载一样，对月蚀的解释也不合科学结论，但比张载前进了一步，似乎是察觉到有某种东西遮挡住日光对月球的照射，形成月蚀。

论风雨雷霆。张载以阴阳聚散解释这些自然现象，他说："阴性凝聚，阳性发散，阴聚之，阳必散之，其势均散。阳为阴累，则相持为雨而降；阴为阳得，则飘扬为云而升。故云物斑布太虚者，阴为风驱，敛聚而未散者也。凡阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆；阳在外者不得入，则周旋不舍而为风；其聚有远近虚实，故雷风有小大暴缓。和而散，则为霜雪雨露；不和而散，则为戾气曀霾；阴常散缓，受交于阳，则风雨调，寒暑正。"这里阐明了雨、云、雷、风、霜、雪、露等各种气象。其中所说的"阳"，为温暖、干燥、少水，猛烈、发散的空气和阳电；所谓的"阴"，为寒冷、潮温、多水、舒缓、团聚的空气和阴电。这两种空气和电流在天空中游散变化就形成各种气候现象，如云主要由水汽在空中冷却凝结所致，风是空气在水平方向的流动，俗语"热生风"，就是热

空气上升，冷空气流动过来形成风；雨，主要由云中冰晶或雪粒因水气转移、碰撞、合并等作用，不断增大到上升气流无力支持时下降融化形成。可见，张载对风雨等气象的阐释大多是合乎实际的，在当时应视为科学的解释。

当然，在张、李对天文、气象的阐明中有些说法是错误的，如张载说："日月之形，万古不变。"王夫之就针对张氏此说指出："张子曰：'日月之形，万古不变。'形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今之水即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"（《思问录·外篇》）船山的"质日代而形如一"的说法，就比张载的认识前进了一步，但是也不完全正确。因为，按现代科学所识，太阳是一炽热的气体球，内部一刻不停发生着热核反应，同时，也在自转。月球上温度变化急剧，也有月震。况且，宇宙中任何有形的物体都有一个产生、发展、衰老和死亡的过程。日月是有形之物，虽然它们的生命历程人类无法亲自经历目睹，但相信就是象太阳如此巨大而光照寰宇的物质实体，也有它的生命历程，不是万古不变，而是永远不息的变化着，并且终有一日要走完它的光辉道路。月亮同样如此，怎么能说"万古不变"呢？张、王二位哲学家对这一问题的论证，都是基于观察和推测，而船山"日新之化"的结论高明于张载，但也有它的局限处。

在著作中列出专篇讨论动植物包括人的生理等自然科学问题，于汉唐以来的儒家著作中很罕见，张载《正蒙》中的《动物篇》为特出者。列入儒家经典的《尔雅》有释草木虫鱼的篇章，但此书

乃为词典，非理论著作。所以，《动物篇》的价值就非其本篇内容可限，其意义远超该文之外。张载的实学精神从这里又可再一次得到认证。

篇中首先讨论了动植物生命的共性和差异，他说：

> 动物本诸天，以呼吸为聚散之渐，植物本诸地，以阴阳升降为聚散之渐。物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之为鬼，以其归也。（《正蒙·动物篇》。下引文同，不再注明）

这段意思是说动物原本受气于天，以呼吸与否表现了它的生命从生长到死亡的演进过程；植物原来受气于地，它的生命表现为春夏生长、秋冬收藏的演进过程。物开始萌生的时候，气一天天聚集起来，于是，他们就生长繁息；物结果成熟的日子，气一天天消散反回。气聚集成物的时候，人们称为“神”，因为它的发芽（受胎）、生长、成熟，表现了伸进的功能；气消散而物走向枯萎、死亡的时候，人们称为“鬼”，因为它回到气原来的状态。这里向人们说明，动物植物都是气之聚，统一于气；两者从生到死，是气由聚到散的过程，生可称“神”，死可谓“鬼”。“神”和“鬼”，就是伸长和回归的意思，没有什么神秘。动植物同样有此生命历程和归宿。这是它们的共同性。差异是动物生活空间广阔，能呼吸天空中的气，功能十分广泛，而植物从地中吸收营养，没有呼吸功能，生长于一个地方而不能活动，即“根于地者滞于方”。张载根据他的观察，对动植的共同性与差异性的说明是肤浅且有错误的，如他认为植物没有呼吸功能。但是，他对动植物形成于气（气在这里实为物质分子），生命历程为气之聚散，两者无高低之别和对神鬼的界定等，完全排除了神学目的论，这不能不说是一种可贵的科学认识。

张载在讨论动植物中着重论述了人的生理现象。

论人之生死。他说："海水凝则为冰，浮则沤，然冰之才，沤之性，其存其亡，海不得而与焉。推是足以究死生之说。"意思是海水遇冷就凝聚成冰，流动时就出现水泡，但冰有冰形成的条件，水泡有水泡出现的机缘。它们或者出现，或者消失，海是不干预其事的。把这个比喻推广开来，就能够深入探索和说明人的死和生的问题。因为，人的死和生是气的消散和聚集，作为人本身是无法干预的。"尽性，然后知生无所得，则死无所丧"(《正蒙·诚明篇》)。人生是气之聚，人死是气之散。对太虚之气来说，活着没有增加什么，死亡也没有减少什么。所以，人对生死应该抱乐天态度，"存，吾顺事；没，吾宁也"(《正蒙·乾称篇》)。从另一种意义上说，人也有死而不亡的东西，如果这个人具有高尚的道德，伟大的人格，成为贤人圣人，活着的时候为人类作出贡献，人们会永远学习他，纪念他，这就是不朽。"道德性命是长在不死之物也，己身则死，此则常在。"(《经学理窟·义理》)张载此说即这个意思。所以，一个人必须知道："当生则生，当死则死，……惟义所在。"(《经学理窟·自道》)这是多么崇高而伟大的生死观啊！那些佛教僧侣"以人生为妄见"，宣扬"有识之死受生循环"(《经学理窟·自道》)；道教徒"徇生执有者物而不化"(《正蒙·太和篇》)，期求长生。"二者虽有间矣，以言乎失道则均焉"(《正蒙·太和篇》)，两教的说法虽然有差别，但同样都是不符合气的聚散规律，违背生命的科学真理。

在生死问题上，张载着重批评了佛教的轮回说。因为这一宗教邪说"其俗达之天下，至善恶、知愚、男女、臧获，人人著信"(《正蒙·乾称篇》)，所以，必须用更多的笔墨进行评判。张载说：

> 浮屠明鬼，谓有识之死受生循环，遂厌若求免，可谓知鬼乎？以人生为妄见，可谓知人乎？天人一物，辄生取舍，可谓知天乎？(《正蒙·太和篇》)

张载基于气之聚散和天人合一的原理，指出佛教轮回说有“三不知”，即不知鬼、不知人、不知天。天即太虚，太虚即气，人的生命乃气之聚，死而成鬼乃气之散，生死是“顺而不妄”的必然(“理”)。应当不厌生，不乐死，“均生死，一天人”(《正蒙·太和篇》)，这才是真正懂得了人的生死之道。佛教徒正是没有懂得这一道理，陷入了“三不知”，而他们反自以为“悟道”(《正蒙·太和篇》)，宣扬升天成佛，免除轮回之难，这实际是“流遁失中”(《正蒙·大心篇》)，脱离了人生正道，违背了人生正理。

论人之呼吸。张载说：“人之有息，盖刚柔相摩，乾坤阖辟之象也。”又说：“以人言之，喘息是刚柔相摩，气一出一入，上下相摩错也，于鼻息见之。人自鼻息相摩以荡于腹中，物即消烁，气复升腾。”(《横渠易说·系辞上》)。张载为什么要专门讨论人的呼吸呢？因为他认为动物受气而生，“以呼吸为聚散之渐”，即呼吸的盛衰表现了它生命的强弱和历程，“自稚至壮，呼吸盛而日聚，自壮至老，呼吸衰而日散”(王夫之《张子正蒙注》卷3《动物篇》，古籍出版社1956年版，第71页)，呼吸是生命的重要表现，所以，专门讨论之。虽然，他对人之呼吸这一生理活动描述的不太准确，但表明了他对生命的认识，是气一元论的贯彻。

梦是人睡眠中出现的一种生理现象，自古以来许多学者都研究过梦，一些迷信思想也是从对梦的错误理解而引发的。张载根据《庄子》、《荀子》和《内经》等古代思想和医学典籍对梦作了比较科学解释：其一，他认为梦是人的一种生理和心理活动，“梦，形闭而气专乎内也”，即人睡着的时候，身体停止活动，气主要在体内运行而形成梦。这“气”也称为“魂”，所以又说：“魂交成梦”(《正蒙·太和篇》)，“魂”是一种精微的物质，在体内运行变化而形成梦。其二梦的内容多是人经过的事情和形成的习惯心理的复现，“梦所以缘旧于习心”，因此，“饥梦取，饱梦与”。其三

上面提到“魂”，对此应当进一步讨论。张载认为魂魄是人体内气的不同形态，“气于人，生而不离，死而游散者谓魂；聚成形质，虽死而不散者谓魄。”魂魄是物质的气，可以离人之形体而存在，人死之后或游散于天地间，或仍以原形存在。总之，张载对梦的解释，基本是沿着经验科学的道路前进，虽有些似是而非的说法，但仍不失实事求是之义。

今天说来属于声学范围的声音、声响问题，张载也作出探讨。在气一元论的指导下，他认为“声者，形气相轧而成”，即声是气与一定形状的物体摩擦、碰击而形成的；这是因为“皆物感之良能”，物自身具有发声功能，两相摩擦或碰击即发出声音、声响。相反，如果某两物没有这种“良能”，即是摩擦碰击也不会发出声音、声响。声的分类：“两气者，谷响雷声之类；两形者，桴鼓叩击之类；形轧气，羽扇敲矢之类；气轧形，人声笙簧之类。”这里说的有的属物理声学、有的属生理声学、有的属音乐声学等不同学科的内容。张载的分类虽是浮浅的，但在11世纪注意到声学这一学术领域，并作了初步的讨论，应当说是有启发意义的。

不相信世俗所谓鬼神迷信，这是张载的一贯思想，认为“鬼神，往来屈伸之义”（《正蒙·神化篇》），鬼神即太虚之气的运动变化。可见其科学思想之坚定。更可贵的还在于他讨论了鬼神迷信产生的社会原因。他说：

> 盖盟诅起于王法不行，人无所取直，故要之于神，所谓“国将亡，听于神”，盖人屈抑无所伸故也。如深山之人多信巫祝，盖山僻罕及，多为强有力者所制，其人屈而不伸，必咒诅于神，其间又有偶遭祸者，遂指以为果得伸于神。如战国诸侯盟诅，亦为上无王法。今山中人凡有疾者，专使巫者视之，且十人间有五人自安，此皆为神之力。（《经学理窟·周礼》）

"盟诅"就是在神前发盟起誓,或立誓诅咒,相信神灵天帝能保证誓言的兑现,伸张正义,铲除邪恶。这显然"是被压迫生灵的叹息"(马克思语),是一种迷信活动。张载认识到这是"起于王法不行",弱小者无力反抗强有力者的控制和压迫,"屈抑无所伸",没有地方没有力量为自己说理伸冤,或因贫穷有疾病无力求医,在无可奈何之中,唯一办法只有求助于冥冥之中的神灵。盟诅以后,强有力者"偶遭祸",有病者"十人间有五人自安",于是,人们就相信"果得伸于神"、"皆为神之力"。神鬼迷信思想就是在这样的社会原因和环境中产生、形成和发展起来的。

张载和李复等对天地动植等领域研究的结论,在些是继承汉唐一些科学家的思想,在新的历史条件下重新进行阐发,如天体运行理论;有的则为自己观察研究的结论,如对声音、声响的解释;有的系逻辑推论,如"日质"、"月质"之说。在这三种方法中,观察经验是根本的,接受前人的某种科学思想或逻辑推论也是立足于自己的观察经验。他们研究天地动植所得的结论,如上所述,有的具有真理因素,有的是正确与错误并存,有的则是谬误。不论为何种情况,都可以体察到他们的实学精神。

第五章　洛学及其实学思想

在北宋理学思潮中，“洛学”被后人封为理学的正宗。

洛学是程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）兄弟所代表的学派。因为二程兄弟是河南人，又长期讲学于洛阳，故人们以洛学名其学。

洛学的主旨是性命义理。它尊道德贱事功，重义轻利，有着严重的空疏迂阔倾向。其末流则沦为“风痹不知痛痒之人”，“为士者耻言文章行义，而曰尽心知性。居官者耻言政事书判，而曰学道爱人。相蒙相欺，以尽废天下之实，则以终于百事不理而已。”（《陈亮文集·送吴允成运干序》）明清实学思潮所着力批判的对象，就是这批“相蒙相欺，以尽废天下之实”，“终于百事不理”的理学家。

这里必须说明，尽管明清理学末流和北宋洛学有着密切的思想渊源，但是前者却不能涵盖后者的全部内容。二者的区别是明显的。洛学虽崇尚性命义理，却没有象理学末流那样完全忽视事功。它在研求性命义理过程中，很注重日用工夫，要求加强封建伦理道德的履行。二程兄弟始终关注着现实的国计民生，决不“耻言政事书判”，力倡贤者在位，能者在职；力斥释老空寂虚无之学；倡读书明理，治经致用；潜心于复杂纷繁的社会现象和自然现象的研究。所有这些，都是理学末流所不具备的。

实际上，在洛学的思想体系中，既有空谈性命义理之酵母，也有崇实黜虚之曲酿。正是这个缘故，“以经制言事功”而著称的南宋功利学派之一的永嘉学派才对洛学表示了一定程度的尊重。以致有永嘉学派“推原以为得统于程氏”(《宋元学案·龙川学案》案语)之说。

洛学以前，虽然已有实学思想出现，但是明确提出“实学这一概念的，当推二程兄弟。程颐说：“治经，实学也。……如国家有九经，及历代圣人之迹，莫非实学也。”(《二程遗书》卷1，以下简称《遗书》)通览二程全部著作，还可以发现“实学”二字出现多次。据此，将二程说成是中国实学的奠基人，未免过于牵强附会；但是完全否认洛学在中国实学发展史上的地位，对其实学思想视而不见，同样是错误的。

第一节 “释氏无实，其归欺诈”

洛学是儒、道、佛三教汇合的产物。程颢、程颐兄弟“门庭径路半出于佛老”。史称程颢“出入于老释者几十年”，程颐又“多与禅客语”。程氏在创建洛学体系过程中，对佛氏思想资料撷取甚多。他们惊叹佛教理论“极乎高深”，“有高妙处”。然而二程并没有倾倒于佛教理论，认为佛学“多有纰奸打讹处”。如果听任“释氏之说衍蔓迷溺”，将会“其害无涯”。他们以实学理论为依据，对佛教及其宣扬的虚幻谬说进行了多方面的批判。

程氏批判了释氏妄幻无常论。二程认为世界上的一切事物不仅是存在着矛盾，而且矛盾对立面是转化的。二程说：

> 有生者，必有死；有始者，必有终，此所以为常也。
>
> 为释氏者，以成坏为无常，是独不知无常乃所以为常

也。今夫人生百年者常也。一有百年而不死者，非所谓常也。释氏推其私智所及而言之，至以天地为妄，何其陋也。(《外书》卷 7)

释氏所理解的"常"(永恒)是无生、无死、无始、无终的空寂。但现实世界的一切都是有生有死、有始有终，因而在释氏看来都成为了"无常"(非永恒)。极而言之，即使是天地，也是妄幻不实的。二程不同意释氏这一观点。他们认为有生有死，有始有终，这种表面看上去非永恒("无常")的现象，正是客观事物的普通的、永恒的存在方式。绝对不能将客观世界归结为妄幻无常。以一个人而论，其生命历程大约百年左右。在百岁之内死去，是正常的；而超过百岁未死之人则不是很多，从这一点上说倒可以视为反常。

二程坚定地否定了佛学"以人生为幻"的观点，指出：

以为生息于春夏，及至秋冬便却变坏，便以为幻，故亦以人生为幻，何不付与他。物生死成坏，自有此理，何者为幻。(《遗书》卷 1)

只如一株树，春华秋实，乃是常理。若是常华，则无此理，却是妄也。今佛氏以死为无常。有死则有常，无死却是无常。(《外书》卷 10)

在二程看来，有生有死的人类，有华有枯的树木，有成有坏的其他一切客观事物，都是真实不妄的客观存在。"死"、"枯"、"坏"是正常的自然现象，而不是将客观世界歪曲为虚假妄幻的依据。

二程认为佛学之所以一直以生利诱、以死恐吓人们，主要是因为它本身不懂得"生死为本分事"，"死"对于一个人来说并不可怕，也无可避免。"佛学只是以生死恐动人。……圣贤以生死为本分事，无可惧，故不论死生。佛之学为怕死生，故只管说不休。"(《遗书》卷 1)佛教徒们自己贪生怕死，却以为别人也这样想。因此，编造了一套不生不死的谬论来混淆视听，实在愚蠢可

笑。二程赞成庄子对生死采取“鼓缶而歌”的态度。“人之终尽，达者则知其常理，乐天而已，遇常皆乐，如鼓缶而歌。”(《周易程氏传》卷2)在中国历史上，对生死首倡“鼓缶而歌”的是庄周。二程对此观点表示肯定，是基于“死生存亡皆知所从来，胸中营然无疑”(《遗书》卷2上)程颐72岁时，曾对门徒张绎说过这样的话：“人待老而求保生，是犹贫而后蓄积，虽勤亦无补矣。”(《遗书》卷21上)表示决不做冀求长生之类的愚蠢之事。他直言宣称：“见摄生者而问长生谓之大愚；见卜者而问吉凶谓之大惑。”(《遗书》卷25)，洛学在对佛学幻妄无常观的批判中，表达了二程对生命现象的正确理解，闪烁着辨证法的异彩。

二程无情地鞭挞了佛学出家出世说，出家出世是佛学理论的重要内容。佛学认为人生在世有数不尽的烦恼和不幸。留恋家庭，向往世俗的正常生活，就会堕入无边之苦海。要永久地摆脱痛苦，就得彻底摈弃世俗生活，断绝一切正常的欲念和情感，走出世之路。这种学说悖逆于儒学传统的道德伦理观和人生观，引起了以儒为宗的洛学的激烈反对。二程指出：

> 其(佛学)迹须要出家。然则家者，不过君臣、父子、夫妇、兄弟，处此等事，皆以为寄寓，故其为忠孝仁义者皆以为不得已尔。(《遗书》卷2上)

他们认为家是不可出的。理由是，每个人在家庭中都有属于自己的等级名分，以及自己应尽的义务。佛学提倡出家，就是为逃避这些义务，这是很自私的。如果佛祖仅仅是为了自己独善其身而出家，最终“枯槁山林”，权当世上少了这个人罢了，危害尚不大，倒可以不去计较。问题是佛祖不只是要一个人“自私独善”，而是以此“率人”，要求众人都象他一样逃父出家以“自适”，这就不能等闲视之了。

二程认为，天下最大的祸害莫过于使人类绝种灭后，指出：

释氏自己不为君臣父子夫妇之道，而谓他人不能如是，容人为之而己不为，别做一等人，若以此率人，是绝类也。（《遗书》卷15）

二程的意思是说如果所有的人都像佛教徒那样，遁世出家，人类又何以繁衍延续，岂不是要绝种灭后了吗？

就这个问题，程颐和当时佛教信奉者赵瞻发生过一场争论：

子（颐）曰：祸莫大于无类。释氏使人无类，可乎？公（瞻）曰：天下知道者少，不知道者众。自相生养，何患乎无类也。若天下尽为君子，则君子将谁使？……程子曰：岂不欲人人尽为君子哉！病不能耳，非利其为使也。若然，则人类之存，不赖于圣贤，而赖于下愚也。（《遗书》卷21上）

赵瞻认为佛道弘大深奥，天下精通佛理之君子终究是少数，故而出家人也终究是少数，因此，根本用不着担心人类会绝种无后。程颐则认为依赵氏所言，出家的都是"知道"的君子，不出家的都是一些不"知道"的愚者，由此推论，将来人类社会的延续将会全由愚者们去维持，至于"知道"之君子们就会断子绝孙。长此以往，总有一天社会上将会连一个君子都找不到。对于程颐的这番诘问，赵瞻无言可答。这场争论的谁是谁非是显而易见的。

洛学承继儒家"内圣外王"理想人格传统，认为人生在世，既要讲求个人的道德修养，又要对社会有所贡献，为封建统治效力。用他们自己的话说就是："敬以直内，义以方外"。而佛学却只讲个人的宗教修养，根本不涉及治国平天下之理论，在这个问题上，二者的分歧是很明显的。二程说："他（佛学）有一个觉之理，可以敬以直内矣，然无义以方外。"（《遗书》卷2上）认为人人都"无义以方外"，不为社会做任何有意义的事情，"天下却都没有人去理。"（《遗书》卷2上）"则老者何养？幼者何长？"（《外书》卷10）非但社会上的一切政治活动陷于瘫痪，而且老人都将得

不到应有的赡养，幼者也失去了起码应有的抚育。这是一幅相当可怕的社会画面。二程在这里决不是故弄玄虚，制造耸人听闻的危言，而是完全可以料想得到的严峻的社会现实。

二程以为"敬以直内"，加强个人道德修养，目的是为了"义以方外"，为社会、为民众做些实事。如果"以天下国家不足治，要逃世网"，独善其身，"敬以直内"就失去了实际意义，也变得毫无价值。程氏指出：

> 今之学禅者，平居高谈性命之际，至于世事往往都不晓得，此只是实无所得。(《遗书》卷18)

"性命"，个人修养之谓也；"世事"，治国平天下之事也。这也就是说，佛教徒不愿意也不懂得如何治国平天下，这样的性命之学即使再"高妙"，也是空的，只能是"实无所得"。

如果说出家之说大谬不然，而出世之说尤见荒唐。"其言待要出世，出那里去？……又要得脱世网，至愚迷者也。"(《遗书》卷15)地球上的一切空间都在"世"之中，无论是谁，都不可能真正做到"出世"，除非他不食人间烟火。"不戴皇天，不履后土始得"。(《遗书》卷18)可是，佛教徒和其他人一样，渴饮饥食，戴天履土.这怎么能说是"出世"呢？因此，这种出世之说等于揪住自己的头发说要离开地球一样，完全是欺人之谈。

在程氏看来，佛教理论之所以漏洞百出，卒不可信，其中有一个很重要的原因，即佛教完全出于极端自私之目的。他说：

> 释氏之学，……然要之卒归乎自私自利之规模，何以言之？天地之间，有生便有死，有乐便有哀。释氏所在便须见一个纤奸打讹处，言死生，齐烦恼，卒归乎自私(《遗书》卷15)

这就是说，从至公无私的天地之理考察，有生就有死，有欢乐亦有悲哀。释氏出于自私猥亵之心理，讹称可以避免死亡，排斥烦

恼，这既与至公之原则相违背，也与事实不相符合。二程的结论是“释氏之说，其归欺诈”(《外书》卷10)。

由此，二程又进一步以事实揭露佛教的欺诈之术，指出：

> 昔有朱定，亦尝来问学，但非信道笃道。曾在泗州守官。值城中火，定遂使兵士舁僧迦避火。某(程颐)后语定曰：“何不舁僧伽在火中，若为火所焚，即是无灵验，遂可解天下之惑。若火遂灭，因使天下人尊敬可也。此时不做事，待何时耶？”惜乎定识不至此。(《遗书》卷22)

佛教徒一向宣称佛法无边。如斯所说，城中失火，其他人与物都必须避火，至于僧伽则完全可以不必担心为火所焚。如果置僧伽于大火之中，不被烧毁，且能使火熄灭，则佛说不妄，确有灵验。相反，僧伽不能灭火，而反被火所焚，这就说明佛法无边只不过是自吹自擂之谎言。程颐这一“以其之矛攻其之盾”的做法，是颇为机智的。

鄠县南山有一寺庙，相传其中一石佛之首，一年一度放射佛光，周围几百里的善男信女们听信这一神话，争相聚观，“昼夜杂处，为政者畏如神，莫敢禁止”。恰逢程颢赴鄠县任主簿，他随即召该寺之僧，要其“俟复见，必先白吾，职事不能往，当取其首就观之。”(《文集》卷31，《明道先生行状》)石佛之首放光之闹剧就此收场。

第二节 “穷经将以致用也”

二程一生以极大的政治热情致力于封建教育事业，即使身处逆境，也从未放弃整理、诠释儒家经典和聚众讲学。程颐曾说：“吾四十岁以前读诵，五十以前研究其义，六十以前反复绸绎，

六十以后著书。”(《文集》卷 24)从这个自述中,不仅可以看出程颐严谨治学态度,而且亦可知道他一生从未离开儒家经典。其门人对程颐苦心从事教育事业和研读儒家经典不甚理解,以为他这样做,未免太劳苦了。程颐是这样解释的:

> 今农夫祁寒暑雨,深耕易耨,播种五谷,吾得而食之。今百工技艺作为器用,吾得而用之。甲胄之士披坚执锐以守土宇,吾得而安之。却如此闲过了日月,即是天地间一蠹也。功泽又不及民,别事又做不得,惟有补缉圣人遗书,庶几有补尔。(《文集》卷 17)

这段自述清楚地说明了二程从事封建教育的目的,是通过“补缉圣人遗书”,对于封建统治“庶几有补”。

二程以为当时天下不治,风俗不美,材能不足,主要是缺乏良好的教育所致。程颢说:

> 宋兴百余年,而教化未大醇,人情未尽美,士人微谦退之节,乡间无廉耻之行,刑虽繁而奸不止,官虽冗而材不足者,此盖学校之不修,师儒之不尊,无以风劝养励之使然耳。(《文集》卷 1《请修学校尊师儒取士札子》)

因此要扭转这个局面,就要加强封建主义教育。程颢曾对宋仁宗说:

> 既一以道德仁义教育之,又专以行实材学开进,去其声律小碎,糊名誊录,一切无义理之弊,不数年间,学者靡然丕变矣。岂惟得士浸广,天下风俗将日入醇正,王化之本也。臣谓帝王之道,莫尚于此,愿陛下持留宸意,为万世行之。(《文集》卷 1《请修学校尊师儒取士札子》)

在这里,二程把教育作为“万世行之”的“王化之本”,足见其对教育是何等的重视。认为只要坚持以“道德仁义教育人民,久之,人民就会受其熏陶,对封建统治矢忠不渝,这样就会使封建统治从

根本上得到巩固。

一定的教育目的，决定了一定的教育内容。为了培养人们的封建主义道德品质，二程主张学者要以学习儒家经典著作为主。所谓“为学，治经最好。”(《遗书》卷1)二程认为《诗》、《易》、《论语》、《孟子》、《春秋》、《中庸》、《大学》、《孝经》这些著作概括了封建主义的基本义理，凝聚了古代圣贤的心血与智慧。读这些书，既等于当面聆听封建圣人的教诲。真正弄通了这些经典，并付之实践，就一定能裨益于封建统治。

二程指出所有的儒家经典都是“涵蓄浑然，无一精细之别”(《二程粹言》卷1《论书篇》)，因而不能厚此薄彼，都必须认真学习。然而由于各经论述问题的角度有所不同，所强调的侧重点亦不同，所以在学习过程中，要根据各经的具体内容，采取不同的学习方法。他说：

> 凡看书，各有门庭。《诗》、《易》、《春秋》不可逐句看，《尚书》、《论语》可以逐句看。(《外书》卷6)

《尚书》是古代历史文献的汇编，《论语》是孔子言论的总集，对于修身治国关系最为密切，因此必须逐字逐句研习，才能领悟其中的微言大义。至于《诗》，由于作者的成分复杂，其中有些作品并非佳作，《易》深奥难懂，《春秋》是一部编年史。对于这三部书只要弄懂大意就行了，不必逐句看。在学习的顺序上，二程要求先学《论语》和《孟子》。他说：

> 学者先须读《论》、《孟》。穷得《论》、《孟》，自有个要约处，以此观他经，甚省力。《论》、《孟》如丈尺权衡相似，以此去量度事物，自然见得长短轻重。(《遗书》卷22上)

二程认为无论是谁，只要认真学习《论语》和《孟子》就都会“有所得”。学到孔子、孟子这些圣人的政治立场、思想方法，生活态度，接人待物之准则等等，在实际社会生活中，就有了处世应事之标

准。

二程强调学习各部儒家经典，必须将重点放在对义理的追求上。读书而不明理，等于买椟还珠。他们说：

> 如圣人作经，本欲明道。今人若不先明义理，不可治经。（《遗书》卷 2 上）
>
> 读书将以穷理，将以致用也。今或滞心于章句之末，则无所用也。此学者之大患。（《二程粹言》卷 1《论学篇》）
>
> 经所以载道也，器所以适用也。学经而不知道，治器而不适用，奚益哉？（《遗书》卷 6）

二程认为学者治经的主要任务是明理识体。如果读了一辈子的圣贤书，仍不知"道"为何物，昧于义理，这样即使"尽治五经，亦是空言，……虽好读书，却患在空虚者，未免此弊。"（《遗书》卷 1）这对巩固封建统治又有什么实际帮助呢？

在提倡读书明理的同时，二程也反对学者刻意作文，潜心写诗及勤于练字。认为作文，写诗和练字属于玩物丧志，对明理知道的妨害极大。关于练字，程颢说：

> 子弟凡百玩好皆夺志。至于书札，于儒者事最近，然一向好者，亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈，诚为好人则有之。曾见有善书者知道否？平生精力一用于此，非惟徒废时日，于道便有妨处，足知丧志也。（《遗书》卷 1）

人一旦迷溺某一桩事情，就会置其他一切于不顾，这就叫做玩物丧志。对于学者来说，整天和文字书札打交道，容易爱好书法，喜欢自己的字写得漂亮，这就要花很大精力去研究其中的窍门，浪费大好的光阴，影响专心致志地去探索封建主义理论之精髓。从历史上一些著名书法家来看，如王羲之父子、虞世南、颜真卿、柳公权等人，不是说他们都不是好人，他们当中有好人。但是从来就没有发现"善书者善道"。因此，凡是以读书明理为目的的学

者，决不可以醉心于书法。

作文害道否？曰：害也。凡为文，不专意则不工，若专意则志局于此，又安能与天地同其大也？《书》曰："玩物丧志"，为文亦玩物也。吕与叔有诗云："学如元凯方成癖，文如相如始类俳。独立孔门无一事，只输颜氏得心斋"。此诗甚好。古之学者，惟务美情性，其它则不学。今为文者，专务章句，悦人耳目，既务悦人，非俳优而何？（《遗书》卷 18）

作文为什么"害道"？程颐认为大凡为文之人，都想使自己的文章写得工整些，"悦人耳目"，这就不能不花工夫，也就没有精力去"明理"。因此程颐赞成述而不作。然而人人都不为文，哪来的"六经"？程颐解释道：

人见《六经》便以为圣人亦作文，不知圣人亦据发胸中所蕴，自成文耳。所谓有德者必有言也。曰：游、夏称文学，何也？曰：游、夏亦何尝秉笔学为词章也？且如观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下，此岂词章之文也？（《遗书》卷 18）

他认为圣人并不有意于作文，而《六经》只是圣人"发胸中所蕴，自成文耳"。程颐的这个说法实际上是混乱的。因为《六经》毕竟也是文。而"凡为文不专意则不工"的理论如果成立，其结论只能是要么《六经》文不工，使人不能卒读，要么是圣人也昧于道理，"志局于文"，同样的逻辑，孔门高足子游、子夏等的作品也是文，如果"为文亦玩物"，那么子游、子夏也是玩物丧志之人。

关于学诗，程颐说：

或问：诗可学否？曰：既学诗，须是用功，方合诗人格，既用功，甚妨事。古人诗云："吟成五个字，用破一生心"；又谓："可惜一生心，用在五字上"，此言甚当。（《遗书》卷 18）

诗有诗的格式，要使自己的诗符合这一格式，就必须用功学习，

这样也就没有精力去研究义理了，这和读书明理的原则发生冲突。为了写几首五言诗，耗费一生心血，实在值不得。在程颐眼中，诗实在是没有什么实际价值的“闲言语”。他的结论是学诗“甚妨事”，最好是不学。程颐曾明确宣称：“某素不作诗，亦非是禁止不作，但不欲为此闲言语。且如今言诗无如杜甫，如云：‘穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞’，如此闲言语，道出做甚？某所以不常作诗。”(《遗书》卷18)在程颐眼中，诗词写得再多，再好，也是无益于治国安邦。杜甫号诗圣，像“穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞”这样的名句佳作，都被程颐视为毫无用处的“闲言语”，又遑论其它诗作呢？

程颐由此总结说：“人有三不幸：年少登高科，一不幸；席父兄之势为美官，二不幸；有高才能文章，三不幸也。”(《遗书》卷18)前两者不幸，从磨难和锻炼更利于人材成长这一角度考察，有一定道理。因为“年少登高科”，忙于官场应酬，文牍政务，就很少有空暇静心读书，而且容易使人生妄自尊大的心理，应该说这确实是一种不幸。不是通过自己的刻苦学习，奋发努力，凭就本身的真才实学去谋求官位，而是依靠“父兄之势”，充任肥缺美职，不仅政事办不好，而且也会耽误对义理的探求，这也可以说是做学问者的另一种不幸。至于第三种不幸，虽然失之偏颇，但这是程颐“作文害道”命题的进一步铺陈，是与读书明理的学习目的相呼应的。

由此，二程提出了“善学者，要不为文字所梏”(《遗书》卷1)的命题。并说：“凡观书，不可以相类泥其义，不尔则字字相梗，当观其文势上下之意。”(《遗书》卷18)又说：“今之学者有三弊：一溺于文章；二牵于训诂，三惑于异端。无此三者，则将何归？必趋于道矣。”(《遗书》卷18)这里的“牵于训诂”主要是针对汉唐儒生的训诂学风而言的。“牵于训诂”，就是“为文字所梏”，算不上

"善学者"。那么正确的读书方法又是什么呢？二程说：

> 凡看文字，先须晓其文义，然后可求其意，未有文义不晓而见意者也。（《遗书》卷22上）

读经书，起码要求是通晓文义，否则就不知所云。二程认为只要正确理解义理，即使文字解释错了，也无关紧要；"文义虽解错，而道理可通行者不害也。"（《外书》卷6）

他们特别提醒学者不要以文害义。指出：

> 观书者，亦须要知得随文害义。如《书》曰："汤既胜夏，欲迁其社，不可"。既处汤为圣人，圣人不容有妄举。若汤始欲迁社，众议以为不可而不迁，则是汤先有妄举也。不可者，汤不可之也。（《遗书》卷2上）

这是说如果完全从字面上去理解《尚书》所说的"汤既胜夏，欲迁其社，不可"这句话，似乎是说汤想迁社，而没有迁成。这就损害了汤这个圣人的形象。二程认为圣人一举一动都是对的。凡是他们想做的必然会获得成功；不能获得成功的就一定不会去做。否则就是妄举。因此，这句话的正确理解是：众人欲迁其社，汤以为不可。十分明显，二程举这个例子是很不妥当的。这实际上是用固定的义理来更正或篡改史书记载，犯了削足适履的错误。

不过，二程对史书之所载，亦有疑对之处。例如：

> 神农作《本草》，古传一日食药七十死，非。若小毒，亦不当尝。一尝而死矣。安得生？其所以得知者，自然视色嗅味，知得是甚气，作此药，便可攻此病。须是学至此，则知自至此。（《遗书》卷2下）

人是不能尝毒的，这是常识。神农虽是圣人，但终究是凡体肉胎，若是尝巨毒之物，也会一尝辄死，哪里还有《本草》传世。故而"一日食药七十死"的记载是不可信的。真实的情况是神农通过"视色嗅味"辨别草药之性，而撰写了《本草》。

二程指出，真正的学者既要好读书，也不能迷信书。要有独立思考的精神。他们主张边阅读，边思考。“先生（程颐）始看史传，及半，则掩卷而深思之，度其后之成败，为之规划，然后复取观焉。”（《遗书》卷24）程颐强调：“凡读史，不徒要记事迹，须要识治乱安危兴废存亡之理。且如读《高帝》一纪，便须识得汉家四百年终始治乱当如何，是亦学也。”（《遗书》卷18）这里说的虽是读史，对其它科目的学习，亦有重要的参考价值。

二程认为穷义理，固然离不开读古之圣贤之书，但是如果因此以为单凭书本即可穷尽义理，那就错了。他说：

> 解义理，若一向靠书册，何由得居之安，资之深，不惟自失，兼亦误人。（《遗书》卷15）

据谢良佐回忆说：“明道先生尝教余曰：‘贤读书，慎不要寻数行墨。’”（《外书》卷12）所谓“不要寻数行墨”，就是不要囿于书本，食古而不化。

在这方面，二程是有其经验的。如三国时，孔明为了与曹魏长期抗衡，选择五丈原作为营地。司马懿宣称孔明这样做不会有什么作为。后来孔明在五丈原一病不起，蜀兵不战而退。不少人由此认为司马懿的说法很有道理。程颐“自观五丈原”，经过实地调查，断定孔明驻兵五丈原，此举非常高明，“非此地不可据”，指出司马懿说孔明“无能为，此伪言安一军耳。……英雄欺人，不可尽信。”（《外书》卷24）程颐的这个结论是否正确，可以商榷。重要的是这种务实的治学态度和方法值得提倡。

读书不是一件轻松的事情，困难重重，复杂纷繁，要真正学到一点东西，必须具备知难而进的精神。“人之于学，避其所难而姑为其易，斯自弃也已。”（《二程粹言》卷1《论学篇》）学习不能“避其所难”，否则就难以有成。事实上学习如同登山，如果只是在平坦之处阔步前进，一遇险峻，就畏缩不前，则永远到达不了

高山之顶峰，享受不到成功的喜悦。程颐曾颇有感叹地说：

> 今之为学者，如登山麓，方其迤逦，莫不阔步。及到峻处，便逡巡。（《遗书》卷17）

这种“知难而退”的学风，当在匡正之例。

二程指出学习是长期之事业，贵在持之以恒。程颐尖锐地批评了才读几天书就想成为知识渊博的圣贤的不切实际的思想。他指出：

> 驯致渐进也，然此亦大纲说。固是自小以致大。自修身可以至于尽性至命。然其间有多少般数。其所以至之之道尚如何。荀子曰：始乎为士，终乎为圣人。今人学者须读书。才读书，便望为圣贤，然中间至之之方，更有多少。（《遗书》卷18）

从道理上说，每个人都可以通过学习而最终成为圣人。但其始与其终之间的距离是很大的。只有通过“驯致渐进”的工夫，日积月累，坚持不懈，才能稳步地达到目的。这里来不得半点小聪明，重要的是花大力气。世上往往有这样的事情，最终取得成功的，并不是那些天资聪颖的，而是一些反映迟钝之人。“参也，竟以鲁得之。”从天资上说，曾参在孔门诸弟子中并不是佼佼者，甚至可以说是木讷愚鲁。然而对孔学贡献最大的竟是这位不起眼的“鲁者”。这是什么原因呢？关键在于他脚踏实地，长期耕耘所致。程颐说得好：

> 学欲速不得，然亦不可急。才有欲速之心，便不是学。学是至广大之事，岂可以迫切之心为之？（《遗书》卷18）

在此基础上，程颐提出了“务实”不务名的思想。他说：

> 学者须是务实，不要近名，方是。有意近名，则大本已失，更学何事？为名而学，则是伪也。今之学者，大抵为名。为名与为利，清浊虽不同，然其利心则一也。……大抵为名

者，只是内不足。内足者，自是无意于名。(《遗书》卷 18)

学习的最终目的是为了提高自己的道德修养和处事应变之能力，达到"内足"，而决不是为了获得虚名。如果只是为了博得一个响亮的名头而学习，就会以出名而满足。一旦出名，就再也不会用功学习，百竿进尺。这实际上是一种浅薄的表现。真正的"内足"者，是不希望名过其实的。他们所追求的乃是名符其实。二程这一观点，应视为是治学的经验之谈。

必须说明，二程虽然把封建道德作为教育的首要任务，但是他们并没有完全忽视对学者实际办事能力的培养。大力倡明道致用。二程说：

> 学者不可不道世务，天下事譬如一家，非我为则彼为，非甲为则乙为。(《遗书》卷 22)

天下之事总是要有人去做的，不是自己承担就是别人完成。要做事，就必须具备做事的能力，因此学者应该重视处事应变能力的培养。二程指出：

> 穷经将以致用也。如诵《诗》三百，授之以政不达，使之四方，不能专对，虽多亦奚以为？今世之号穷经者，果能达于政事专对之间乎？(《遗书》卷 4)

读书是为了使用。如果读了很多圣贤书，却不道世务，不能很好地处理政务，这种人书读得再多又有什么用呢？"经所以载道也，器所以适用也。学经而不知道，治器而不适用，奚益哉？"(《遗书》卷 6)即使是"尽治五经，亦是空言。"(《遗书》卷 2 上)程颐打了一个形象的比方："君子之道，贵乎有成。所以五谷不熟，不如美稗。掘井九仞，而不及泉，犹为弃井。有济物之用，而未及物，犹无有也。"(《周易程氏传》)庄稼看上去长得很茂盛，但不结果实，还不如稗子可充作饲料。井尽管掘得很深，没有水出来，还是一口无用之井。同样的道理，即使学习上有所创见，但不会运用

于实际，那还是空的，所谓“学而无所用，学何为？”因此，只有学以致用，才是值得提倡的。

第三节 “不是吾儒本经济，等闲争肯出山来？”

何任社会要维持生存，都必须具备一定的物质基础。二程对北宋存在的“国用不足”，财政匮乏的严重局面深感忧虑。他说：“不是吾儒本经济，等闲争肯出山来？”（《二程文集·游鄠县山诗十二首》，以下简称《文集》）他们明确表示要以扭转这种经济颓势为己任。

二程清楚地看到了经济萧条所孕育的巨大社会危机。“虽富室强宗，鲜有余积，况其贫弱者乎？或一州一县有年岁之凶，即盗贼纵横，饥羸满路。如不幸有方三二千里之灾，……则其患不可胜言矣。”（《文集·论十事札子》）民力凋残，人民生活每况愈下，整个社会的经济形势呈现出令人惶惶不安的景象。“今天下民力匮竭，衣食不足，春耕而播，延息而待，一岁失望，便须流亡。”（《文集·上仁宗皇帝书》）即使丰年乐岁，在封建地主阶级“急令诛求，竭民膏血”的超经济掠夺之下，也是“饥寒见于道路”，“困衣食者十居八九”。（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）一旦遇上水涝干旱，百姓们基本上没有活路可走。“凶年饥岁，老弱转死于沟壑，壮者散而之四方为盗贼，犯刑戮者，几千万人矣。”（《文集·上仁宗皇帝书》）

在这种情况下，衣食无着的劳动群众为了生存，愤而高举义旗，反抗封建统治。程颐忧心忡忡地说：“方今之势，诚何异于抢火厝之积薪之下而寝其上。”（《文集·上仁宗皇帝书》）稍不留神，灭顶之灾就会接踵而至。

怎样才能避免农民阶级的火与剑的批判？二程的救世方案是从解决百姓的衣食问题入手。其逻辑是：民以食为天。他们有饭吃、有衣穿，安居乐业，就会接受封建主义的教化。他说：

> 百姓安业，衣食足而有恒心。知孝悌忠信之教，率之易从，劳之不怨，心附于上，固而不可摇也。化行政肃，无奸宄盗贼之患；设有之，不足为虑，盖有歼灭之备，而无响应之虞。（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）

百姓生活安定，再辅以封建教化，就不会反抗封建统治。这时即使有人站出来反对朝廷，响应的人也不会太多，容易扑灭，“不足为虑”。在新的生产关系没有产生之前，二程的这个设想是切实可行的。

二程指出，如果百姓衣食不足，“饥寒既切于内，父子不相保，尚能顾忠义哉？”（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）他们对封建统治的怨望之情、“思寇之心”就会油然而生，势必威胁封建统治。他们断定人民群众的生活有无着落与封建统治的稳定与否存在着一定的内在联系，一再强调为政之道，“以厚民生为本。”（《文集·代吕公著应诏上神宗皇帝书》）这里，二程粗浅地论述了社会存在决定社会意识，经济基础决定上层建筑的问题，虽然是不自觉的，但这样认识问题，毕竟是明智的。

针对国用不充，衣食不足的现实，二程主张大力发展农业生产。他认为“古者四民各有常职，而农者十居八九，故衣食易给，而民无所苦困。”（《文集·论十事札子》）言下之意，要摆脱衣食不足的困境，就得设法使全国十居八九的劳动力投入农业生产。然而“今京师浮民，数逾百万，游手不可赀度。观其穷蹙辛苦，孤贫疾病，变诈巧伪，以自求生，而常不足以生。日益岁滋，久将若何！”（《文集·论十事札子》）后果不堪设想。二程建议朝廷制定有关政令，吸引浮民游手从事农业。“惟王谨以政令，驱之稼穑，

且为生之本，宜教使以良勤，则从上也轻，盖丰余之自得。”（《文集·南庙使佚道使民赋》）二程这一建议，要求发展农业生产，提高社会生产力，对于缓解百姓衣食不足和用民不充的矛盾，也有一定的益处。

有宋一代，土地兼并现象十分严重。在最高统治者的直接纵容下，大地主、大官僚疯狂地实行土地兼并，或是廉价市之，或是倚势占之。全国的肥田沃土大多控制在他们手中。一方面是占地过多，无力使所占的土地全部种上庄稼，致使“膏腴之田，遂成荒土”；另一方面是大批农民无寸锥之地，被迫到处流浪，成为新的浮民游手，社会生产力遭到严重破坏。这不仅使“贫者流离饿殍而莫之恤”，而且也减少了封建的财政收入。他认为这是天下动乱的根源，指出：

> 富者跨州县而莫之止，贫者流离饿殍而莫之恤。幸民虽多，而衣食不足者，盖无纪极。生齿日益繁，而不为之制，则衣食日蹙，转死日多，此乃治乱之机也。岂可不渐图其制之之道哉？（《文集·论十事札子》）

要使大批浮民游手辛勤力穑，生产出足够的粮食和其它的物质生活资料，以备异日国家征集，则首先要让他们有田可耕。很明显，把浮民游手驱之稼穑的设想与“富者跨州县而莫之止”的土地兼并的现实是极为矛盾的。

二程提倡抑制兼并。他们说：“岂可谓无可奈何而已哉？此在酌古变今，均多恤寡，渐为之业，以救之耳。”（《文集·论十事札子》）必须从土地兼并者那里分出一点土地，使无田者有田可耕。二程认为这个问题不解决，总有一天会出大乱子。他说：

> 民惟邦本。本根如是，邦国奈何？民无生业，极困则虑生，不渐善教，思利而志动，乘闲隙则萌奸宄，逼冻殍则为盗贼。……设或遇大饥馑，有大劳役，奸雄一呼，所在必应，以

今无事之时，尚恐力不能制，况劳扰多事之际乎？天下安危，实系于此。（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）

在自给自足的自然经济结构中，土地是农民赖以生存的最主要的生产资料。失去了土地，也就失去了谋生的手段。穷则思变。严酷的现实将逼得他们铤而走险。一有风吹草动，就会形成强大的反对封建统治的力量。用程颐的话说就是"驱之于治则难，率之于恶则易摇"（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）。要想消融这股威胁封建统治的力量，则必须实行"均田务农"之方针。

二程的时代，农民承担着全社会的主要物质生产。他们不仅是封建统治阶级剥削和压迫的对象，而且还是封建社会物质基础的提供者。离开了广大农民的辛勤劳动，封建统治一天也维持不下去。所谓"无野人莫养君子"，说的就是这个意思。因此，"君子"们在享受"野人"劳动果实时，应该多少留给"野人"一些维持活命的剩饭残羹，不能竭泽而渔，杀鸡取蛋。否则就是掏空自己的统治基础。对于这个问题，二程的认识比较清醒，他们一直强调要"宽赋役"。指出：

损上而益于下为益，取下而益于上则为损。在人，上者施其泽以及下则益也。取其下以自厚则损也。譬如垒土，损于上以培厚其基本，则上下安固矣。（《周易程氏传·损益》）

所谓"损上"，当然不是要损害封建地主阶级的根本利益，而是为了封建地主阶级的政治统治，损去一些过度的骄佚奢侈，变横征暴敛，"急令诛求"为薄赋轻徭和有节制的征调。所谓"益下"，当然也不是专为劳动群众的利益着想，只不过是养鸡生蛋，饲牛挤奶。这样做有两点好处：（一）劳动群众有一点余力从事再生产，以保证封建统治集团取之有源。（二）劳动群众对封建从属关系"采取可以忍受"的态度加以接受。如其不然，尽管可以极一时之乐，却带来财政枯竭之恶果。凡以"损下"开始，无一不是以

"损上"告终。这个道理很清楚。比如垒墙，只有先将墙基夯打结实，基础厚固了，高墙才不会倒塌。基础不牢，墙虽高，却经不起风吹雨打，容易"危坠"。

由此，二程论述了"保民而王"的问题。无庸讳言，二程是相信君权受命于天的。但是他们又认为"天"所以为民立君，主要是企图通过君来养民的。其谓："为民立君，所以养之也。"(《程氏经说》卷4《春秋传》)如果君不能致民以温饱安宁，也就辜负了天命。天就会废除此君，另择其人。程颐说："天佑下民，作之君长，使安定也。……惟求民所定，故君不善则绝之。"(《程氏经说》卷3)要想永远得到天命之佑，就必须时刻以生民为念，以取悦民心为本："君道以人心悦服为本。"(《二程粹言》卷2《君臣篇》)假如有一天，民众不承认其君主"王天下"的资格，君主就会失去"天位之尊，四海之富，群生之众"而变成独夫民贼。他说：

> 夫王者，天下之义主也。民以为王，则谓之天王天子，民不以为王，则独夫而已矣。(《遗书》卷21下)

二程以幽王为例，说幽王"视民如禽兽"，民视幽王为仇敌，不承认幽王为君之资格，幽王的身分随之发生戏剧性的变化，由天子变成"独夫"。和幽王朝相比，有些君主"虽无大恶见绝于天下"(《遗书》卷21下)，但他们无恩泽施及于民，起不到佑民安宁温饱之作用，民众对于他们的统治漠然视之，这些君主也就一个个地变成了名符其实的孤家寡人。

进尔，二程提出了得天位思报民的思想。他说：

> 人主所以有崇高之位，盖得之于天，与天下之人戴之。必思所以报民。古之人君视民为伤，若保赤子。皆是报民也。(《遗书》卷19)

二程说的报民有两方面的内容：(一)封建统治者对民众要像对待婴儿那样小心爱护。(二)"使民用天时、因地利"，"成其丰美之

利”。(《周易程氏文传》卷1《泰》)

二程强调报民,有一个很重要的原因,即他们认识到了人民是不可威逼和欺伤的。指出:

> 民可明也,不可愚也;民可教也,不可威也;民可顺也,不可强也;民可使也,不可欺也。(《遗书》卷25)

先秦时代,老子曾说“古之善为道者,非以明民,将以愚之”,孔子也认为“民可使由之,不可使知之”。在很长的历史阶段中,老子和孔子的这一思想成为封建统治集团制定愚民政策的理论基础。在这个问题上,二程突破了传统的偏见,认为民可明不可愚,可顺不可强,可使不可欺,不能不说是一个很大的进步,亦是对“民惟邦本”这一命题的发挥,具有民本主义色彩。

第四节 “才与至诚合一,方能有济”

北宋中叶,吏治废弛,昏官庸吏尸枕禄位。或是终日饱食,无所事事;或是贪鄙狼籍,戕害百姓。对于这种现状,二程很不满意。程颐曾感叹地说:“某见居位者,百事不理会,只凭个大肚皮。”(《遗书》卷8)于是,二程提出了“能者在职”、“贤者在位”的思想。

首先,二程论述了“尚贤”的重要意义。他们认为天下人口众多,事务繁杂,以君主一人独治天下,是根本不可能的事情。程氏指出:

> 夫以海宇之广,亿兆之众,一人不可以独治,必赖辅弼之贤,然后能成天下之务。自古圣王,未有不以求任辅相为先者也。(《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》)

历史是现实的一面镜子。既然古代君王“未有不以求任辅相为

先”，当今君主也就应该依此办理，将求贤作为处理政务的先决条件。

二程指出如果君主以为凭自己一人就可以将天下治理得井井有条，那就错了。“居尊位，……若区区自任，岂能周于万事？故自任其知者，适足为不知，惟能取天下之善，任天下之聪明，则无所不周。是不自任其知，则其知大矣。”（《周易程氏传·临》）君主自任其知，临乎天下之事，看上去似乎是大智大睿，其实是很不明智的。因为个人之智总是有限的。只有善于撷取天下人的长处，运用天下人的聪明才智，才能将天下之事处理得当。

二程认为真正贤明的君主，不是事必躬亲之人。他的主要任务是发挥众人之能。“周公不作膳夫庖人匠人事，只会兼众有司之所能。”（《遗书》卷7）二程由此得到启发，他们认定周公能把天下治理得有条不紊，是其“会兼有司之所能”。程颐曾发表过以下一段议论：

> 古之圣人，居天下之尊，明足以照，刚足以决，势足以专。然而未尝不尽天下之议。虽刍荛之微必取，乃所以为圣也，履帝位而光明者。若自任刚明，决行不顾，虽使得正，亦危道也。……有刚明之才，苟专自任，犹为危道，况刚明不足者乎？（《周易程氏传·履》）

按照君主专制的原则，君主应当“居至尊之位，据能专之势”，然而为什么有时会成为“危道”呢？二程以为这是君主刚愎自用，拒抗“取天下之善”所致。

二程这一观点，从某种意义上是对君主独断论的否定，是对君主全知全能神话的否定。它不仅有助于封建政治生活的正常开展，而且在认识论上也有其积极意义。

求贤，当以知贤为前提。何谓“贤”呢？二程规定“贤”的标准是：“当天下之任，必能成天下之治安，则不谩君上之所倚，下民

之所望”(《周易程氏传·鼎》),同时又要坚持“致身任道之志”。很明显,要达到这个标准,起码要具备两个条件:一是要有很高的道德修养,对君主赤胆忠心,对黎民眷眷深情;二是要有很高的处理政务的实际才干。“德”与“才”缺一不可。

二程感叹当时朝中无贤人,致使北宋不“成天下之治安”。程颢和关学领袖张载在洛阳专门讨论了这个问题:

> 伯淳谓天下之才,亦有志在朝廷而才不足,才可以为而诚不足。今日正须才与至诚合一,方能有济。子厚谓才与诚,须二物只是一物。伯淳言才而不诚,犹不是也。若非至诚,虽有忠义功业,亦出于事为,浮气儿何时而不尽也。(《遗书》卷 10)

在程颢看来,朝中不少官员,尽管政治上是可靠的,主观上也想为朝廷出力,但缺乏干练之才;还有一些人虽然有一定的才干,却又缺乏良好的道德修养,对朝廷不能忠诚无二。这两者各有所偏,都不能算是贤能之士。只有将“才”与“至诚”有机地结合起来,才能有利于世。

二程虽然认为天下之贤不多,但这绝对不是说天下无贤。程颢说:“天地生一世人,自足了一世事,但恨人不能尽用天下之才,此其不能大治。”(《遗书》卷 1》)他曾和宋神宗就人才问题发生过一场争执。神宗认为当世无贤,程颢立即反对这一说法,认为这是“轻天下之士”。程颐明确指出:

> 四海之大,未始乏贤,诚能广聪明,扬侧陋,至诚降礼,求之以道,虽皋、夔、伊、周之比,亦可必有,贤德志道之士,皆可得而用也。(《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》)

这就是说,天下贤才有的是,只要君主求贤至诚,求贤方法对头,类似古之皋、陶之类的大贤都可求得,至于一般的贤能道德之士就更多。问题在于君主肯不肯至诚求贤,求贤的方法是否对头。

程氏说：

> 虽天下常用易得之物，未有不求而得者也。金生于山，木生于林，非匠者采伐，不登于用。况贤能之士，杰出群类，非若山林之物广生而无极，非人君搜择之有道，其可得而用乎？（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）

金、木这些易得之物，没有专门的人去采伐，尚且不能为人所用，更何况是杰出的贤能之士呢？如果君主不诚心诚意的搜罗，就不可能得而用之。因此，只要君主求贤志笃，天下之贤士就一定能为其所用。程氏指出：

> 夫以人主之势，心之所向，天下风靡景从。设若珍禽异兽环室奇玩之物，虽遐方殊域之所有，深山大海之所生，志所欲者，无不可致。盖上心所好，奉之以天下之力也。若使存好贤之心如是，则何岩穴之幽不可求？何山林之深不可致？所患好之不笃尔。（《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》）

人主总天下之威势，只要他追求什么，一般地说总会得到的。因而只要"存好贤之心"，也就一定能得到贤能之士。

选贤任能，贵在公正。二程说："夫王者之取人，以天下之公不以己，求其见正而不求其从欲。逆心者求诸道，巽志者察其非，尚孜孜焉惧或失也。此王者任人之公也。若乃喜同而恶异，偏信而害明，谓彼所言者，吾之所大欲也，悦而望之，信而感之，至于甚恶而不察，恣欺而不悟。推是而往，鹿可以为马矣。……有之，则天下之所戒也，尚改而自新者也。"（《文集·代吕公著应诏上神宗皇帝书》）选拔人才的目的是为了安邦定国。因此，这里不能掺杂半点个人之好恶。如果喜同恶异，偏信偏听，对于投其所好者恩赏有加，欢悦信任，对于违背自己心愿者百般刁难，疏远冷淡，就容易出现"甚恶而不察，恣欺而不悟"的情况——鉴别，务

必“好恶取舍一以公议”，虽然这在任人唯亲的封建社会中是很难实现的，但作为一种思想原则，则是明智的。

从能成天下之治安的目的出发，二程激烈地反对当时盛行的科举取士制度。他们认为这种取士制度不可能征求到真正懂得“帝王之道、教化之本”的贤士能者。其所招举的只是一些“博闻强记之士”和“以词赋声律为工”的人。这些人“惟专念诵”，虽然巧于词赋，擅长声律，但缺乏处事应变之才。一旦征用他们为公卿相士，要他们去处理政务，管辖百姓，则一窍不通，非坏事不可。然而只要现行的科举制度不改变，这种人就会源源不断地挤进官僚队伍，而真正的贤能之士则往往排斥在外。程氏指出：

> 国家取上，虽以数科。然而贤良方正，岁止一二人而已。又所得不过博闻强记之士尔。明经之属，唯专念诵，不晓义理，尤无用者也。最贵盛者，唯进士科。以词赋声律为工。词赋之中，非有治天下之道也。人学之以取科第，积日累之，至于卿相。帝王之道，教化之本，岂尝知之？居其位；责其事业，则未尝学之。譬如胡人操舟，越客为御，求其善也，不亦难乎？（《文集·上仁宗皇帝书》）

国家取士，充实官吏，目的是要他们辅佐君主治理好天下。这就要求所选拔的人必须既晓“义理”，又有处理政务的实际才干。而科举取士这一方法却不可能达到这一目的，故不是真正的求贤之道。即使通过科举，录取到几个贤人能者，也不过是碰巧得之。而不是事先知道他们是合适之人选而加以提拔。正如二程所指出的：

> 今取士之弊，议者亦多矣。投名自荐，记诵声律，非求贤之道尔。今不以道，则得非其贤。间或得之，适有偶幸，非知其才而取之也。……以今选举之科，用今进仕之法，而欲得天下之贤，兴天下之治，其犹北辕适越，不亦远乎？（《文集·

为家君应诏上英宗皇帝书》)

有鉴于此,二程主张以推荐取士代替科举。程颢说:

> 凡选士之法,……在州县之学,则先使其乡里长老,次及学众推之。在太学者,先使其同党,次及博士推之。其学之师与州县之长,无或专其私,苟不以实,其怀奸罔上者,师长皆除其仕籍,终身不齿,失者亦夺官二等,勿以赦及去职论。(《文集·请修学校尊师儒取士札子》)

二程认为推荐取士的好处是推荐人与被推荐人朝夕相处。熟悉其人品才能的实际状况。只要推荐者出于公心,则不难发现贤能之士。为了防止以荐贤之名,行授引私党之实,必须对那些出于私心举非其人的推荐者绳之以法,加以严厉的处罚,此弊即可减少或避免。

同时,还应该对"选士"进行必要的实际考察。"问之经以考其实,试之职以观其才,然后辨论其等差而命之秩"。(《文集·请修学校尊师儒取士札子》)对此,程颢有一具体设想:

> 朝廷设延英院以待四方之贤,凡公论推荐及岩穴之贤,必招致优礼,视品给俸,而不可遽进以官。止以应诏命名。凡有政治则委之详定,凡有典礼则委之讨论,经划得以奏陈而治乱得以讲究也。俾群居切磋,日尽其材,行其志,使政府及近侍之臣,互与相接,陛下时赐召对,诏以治道,可观其材识器能也。察以累岁,人品益分,然后使贤者就位,能者任职,或委付郡县,或师表士儒,其德业尤异,渐进以帅臣职司之任。为辅弼、为公卿,无施之不称也。(《文集·论养贤札子》)

对公推出来的四方之贤,优礼以待,将他们先聘于延英院,给予俸禄,却不要急于授以官位,异以实权。可以暂时让他们参于有关政治、典章的讨论,也可以让他们陈奏有关事务,讲究经划治

乱的主张。政府要员应和他们经常接触，皇帝要不时地对他们进行咨询，观察其“材识器能”，经过一定阶段的实际考察，然后再授以官位职事，就不会用非其人了。凡是经过多次而长期的实际考察，证明具有优异的“材识器能”者，就应该大胆地破格提拔。“有宰相事业者，使为宰相；有卿大夫事业者，使为卿大夫；有为郡之术者，使为刺史；有治县之政者，使为县令。”(《文集·上仁宗皇帝书》)

二程认为举贤任能，不可论资排辈。指出：

> 以为专守常规，可以无过，不复以简擢为意，则天下将何望焉？(《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》)
>
> 历观前史，自古以来，称治之君，有不以求贤为事者乎？有规规守常，以资任人，而能致大治者乎？(《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》)

他们以为按照常规，以资历安排职事官位，是很难将那些具有真才实学的贤能之士迅速提拔到关键职位上来的。要想致天下之治也是不可能的。换句话说，要想得到名符其实的贤能之士，致天下之治，就必须坚决突破论资排辈的陈规陋习，实行破格选拔。二程这个观点，至今尚未失去积极意义。

二程认为要使贤能之士在处理国家事务中发挥更大的作用，不仅要对他们许以优厚的经济待遇，使他们“食天禄”，减去后顾之忧，尤其是要在政治上予以充分信任。指出：

> 信之笃，则人致其诚；任之专，则得尽其才；礼之厚，则体貌尊而其势重；责之重，则其自任切而功有成。是故推诚任之，待以师傅之礼，坐而论道，责之以天下治，阴阳和。故当之者，自知礼尊而任专；责深而势重，则挺然以天下为己任，故能称其职也。虽有奸谀巧佞，知其交深而不可间，势重而不可摇，亦将息其邪谋，归附于正矣。(《文集·为家君

应诏上英宗皇帝书》)

君主对贤能之士应充分信任,任用专一,优礼有加,贤能之士就会感到自己所担负的责任重大,为感激君主的知遇之恩,竭尽忠诚和才智为君主处理好国事政务。这样,既保证了贤者尽心尽职,也使那些忌贤妒能之徒无机可趁。只好"自息其邪谋",改邪归正。如果不是这样,情况将会怎样呢?程颐说:

> 信不笃,则人怀疑虑;任不专,则不得尽其能;礼不厚,则其势轻而易摇;责不重,则不称其职。是故任之不尽其诚,待之不以其礼,仆仆趋走,若吏史然,文案纷冗,下行有司之事。当之者自知交不深而其势轻,动怀疑虑,不肯自尽,上惧君心之疑,下虞群议之夺,故萎缩不敢有为,苟循常以图自安乐。君子弗愿处也。奸邪之人亦知其易摇,日伺闲隙。如是其能自任以天下之重乎?(《文集·为家君应诏上英宗皇帝书》)

程颐这一分析可谓条分缕析,具有内在的逻辑力量。他讨论的虽是封建社会的求贤任能之道,但其意义决不只是限于封建社会。

第五节 "一草一木皆有理,须是察"

在认识论上,洛学是以"格物穷理"为主线而展开的。二程认为呈现在人们面前的事与物,其中都有"理"的存在,都是致知的对象。所谓"一草一木皆有理,须是察。"(《遗书》卷18)同时,二程还罗列了许多格物穷理的具体方法,即"穷理亦多端:或读书、讲明义理;或论古今人物,别其是非;或应接事物而处其当;皆穷理也。(《遗书》卷18)"诵《诗》、《书》,考古今,察物情,揆人事,反复研究而思索之,求止于至善,盖非一端而已也。"(《二程粹言》

卷1《劝学篇》)

很明显,二程所谓"格物穷理",虽然带有浓厚的伦理学色彩,但他毕竟在理学体系中承认了"理"的客观实在性和就实处求理的实学思想,还是应当肯定的。

正是基于这一实学思想,二程极力反对"凿空撰得"的先验论。二程虽然同意人之智能有上智与下愚的区别,但他反对孔子的"不移"之说。程颐指出:

> 惟上智与下愚不移,非谓不可移也,而有不移之理。所以不移者,只有两般:谓自暴自弃,不肯学也。使其肯学,不自暴自弃,安不可移哉?(《遗书》卷19)

二程言必称孔子,向以孔门嫡传者自居,但对孔子关于"惟上智下愚不移"观点的诠释,却是断出己意,与孔子本意大相径庭。认为这个"不移",非是不能,而是"自暴自弃,不肯学也"。很明显,这一修正是对孔子先验论思想的否定。

同时,二程还对孔子"中人以上可以语上也;以下不可以语上也"的说法进行了修正。他说:

> 子曰:"中人以上可以语上也;中人以下不可以语上也"。此谓才也。然则中人以下者终于此而已乎?曰:亦有可进之道也。(《遗书》卷9)

二程认为孔子这个说法仅仅是针对人的天资而说的。然而只要加强后天的努力,中、下之才完全可以弥补先天之不足,进入上等之才的行列。因此"中人以下不可以语上"的说法,不是什么时候都正确的。

二程虽不反对生而知之的说法,但他们强调指出即使是"生而知之"者亦有再学习的必要。程颐说:"仲尼言,吾尝终日不食,终夜不寝,以思。无益,不如学也。……圣人固是生知,犹如此说,所以教人也。"(《遗书》卷18)又说:"孔子,生而知之者也,自十

五以下，事皆学而知之者。”(《外书》卷 3)在二程心目中，孔子无疑是聪明绝顶的上智，但他也只是“自知义理，不待学而知”(《遗书》卷 15)，至于其它的具体知识，也还是要学而知之的。“纵使孔子是生知，亦何害于学?如问礼于老聃，访官名于郯子，何害于孔子?礼文官名，既欲知旧物，又不可凿空撰得出，须是问他先知者始得。”(《遗书》卷 15)不仅是孔子不能未卜先知，即使是被孔子吹得神乎其神的周公亦是如此。程氏说：

> 夫管叔未尝有恶也，使周公逆知其将畔，果何心哉？唯其管叔之畔，非周公所能知也。则其过有所不免矣。(《遗书》卷 4)

这是说当管叔之罪恶尚未充分暴露的时候，周公无法预知管叔即将反叛西周王朝，没有采取防范措施，以致管叔得逞于一时。这种过失是在所难免的。在二程心目中，周公也属生而知之者之列，然而无论是孔子还是周公，对于没有接触过的典章文物和尚未有朕兆的事件都不能预先知道，世界上还有谁能未卜先知呢?

二程还进一步指出，圣人不仅有所不知，亦有所不能。

> 问，……不知圣人亦何有不能、不知也？曰：天下之理，圣人岂有不尽者？盖于事有所不遍知，不遍能也。至纤悉变曲处，如农圃百工之事，孔子亦岂能知哉？或曰：至之言极也，何以言事？曰：固事。极至之至，如至微至细，上文言夫妇之愚，可以与知。愚，无知者也，犹且能知，乃若细微之事，岂可责圣人尽能？圣人固有所不能也。(《遗书》卷 18)

二程对农圃百工之事表示不屑一顾，认为这是“至纤悉变曲处”，是“细微之事”，表现出了封建士大夫的偏见。但是他毕竟承认孔子“固有所不能”。程氏虽认定百姓是愚蠢的“无知者”，然而毕竟又承认了他们“犹且能知”。换句话说，就是世上每个人都有所不知，有所不能；也有所知，有所能。尽管这中间知、能的差距不啻

天壤之别。连孔子这样的圣人都不能“遍知”、“遍能”，世界上又还有谁能够“遍知”、“遍能”呢？像孔子这样的人都必须学习，又有谁敢言不需要学习呢？程颐明确宣布：“人初生，只有吃乳一事不是学，其它是学。”(《遗书》卷19)他们强调尽管从天资上说有“生知”与“学知”之分野，但只要努力学习，可以殊途同归，学而知之者一样可以取得与生而知之者相同的业绩。“大抵生而知之，与学而知之，及其成功一也。”(《遗书》卷18)

二程虽然承认“德性之知，不假闻见”(《遗书》卷25)，断定“德性之知”要比“闻见之知”更为根本，具有先验论的色彩。但是在常识上，他们并不否认闻见之知在认识过程中所起的巨大作用。“人之多闻识，却似药物，须要博识，是所切用也。”(《外书》卷7)“多识于鸟兽草木之名，所以明理也。”(《遗书》卷25)断言闻见愈多，知识也就愈多，有助于“明理”，有益于“切用”。

正是基于这一认识，二程颇留意自然现象。如对雨这一自然现象，二程就下了一番研究之工夫。指出：“云，阴阳之气。二气交而和，则相畜固而成雨。阳倡而阴和，顺也，故和；若阴先阳倡，不顺也，故不和，不和则不能成雨。云之畜聚虽密，而不成雨者，自西郊故也。东北，阳方。西南，阴方。自阴倡，故不和而不能成雨。”(《周易程氏传》卷1《小畜》)天空尽管乌云密布，但还不能最终断定天是否会下雨，因为还要看风向。风向不对，阴阳二气“不和”，就不能成雨。

一般地说是刮东北风，则要下雨，然而长安这地方却是刮西风而雨。二程对此进行了具体的探索。他说：

> 长安西风而雨，终未晓此理。须是自东自北而风则雨，自南自西则不雨，何者？自东自北皆属阳，阳唱而阴和，故雨；自西自南阴也，阴唱则阳不和。……今西风而雨，恐是山势使然。(《遗书》卷2上)

"山势使然"的结论是否正确，无关紧要。重要的是二程对这一自然现象的实地观察和探求的实学精神，应当予以肯定。

有人曾问程颐，为什么一些名山大川能够产生雨水。程颐解释说："气之蒸成耳。"(《遗书》卷 22)认为名山大川每天要向空中蒸发大量的水蒸气，这些气到了空中，就造成了云致雨的原因。对于当时向神祈祷求雨的迷信行为，二程颇不以为然。他说：

> 今人不知此理，才有水旱，便去庙中祈祷。不知雨露是甚物，从何处出，复于庙中求耶？名山大川能兴云致雨，却都不说着，却只于山川外木土人身上讨雨露，木土人身上有雨露耶？(《遗书》卷 22)

庙中只是些木土偶像，没有半点雨露。向它们求雨，无疑是缘木求鱼，无济于事。由此看来，多懂得些科学，就少一些迷信，诚不谬也。

程颐还颇有兴趣地记载了当时预测天气的某些方法。如雉是盛阳之物，故尾极长，又其身文明，今之行车者，多植尾于车上，以候雨晴。如天将雨，则先垂而下，才晴便直立。"(《遗书》卷 18)鸡尾之垂立，与空气的湿度大小有关，以此预测天气，不失为一个简易方法。这也表明，二程当时是留意自然科学成就的。

对于常见的一些自然现象，二程没有熟视无睹，而是以自己所掌握的科学常识予以求实的说明。关于雷电，程氏指出：

> 电者，阴阳相轧，雷者阴阳相击也。轧者如不相磨而火光出者。电便有雷击者是也。或传京师少闻雷，恐是地有高下也。(《遗书》卷 2 下)

电光闪耀，雷声轰鸣，这是阴阳二气相轧相击之缘故，一点也不神秘。雷行天下，唯有长安只是见电光不闻雷声，这是由于山势阻挡了声波的缘故。他说：

> 雷所击处必有火，何也？曰：雷自有火。如钻木取火，如

使木中有火，岂不烧了木？盖是动极则阳生，自然之理。不必木，只如两石相戛，亦有火出。惟铁无火，然戛之久必热，此亦是阳生也。（《遗书》卷 18）

雷既是阴阳相击的结果，所以它能自然生火。这犹如钻木取火。木本来无火，两木相戛，时间久了就有火。类似这种情况的，还有两石相戛。限于自己的科学水准和整个社会的科学知识状况，二程断定铁无火，则是误会。当然二程也不可能真正了解木石相戛起火的真正原因是由于分子运动加快产生了热量。但他们断言“动极而阳生，自然之理”，则是具备一定科学成分的。

二程还仔细观察了日、月，正确指出月光之来源。认为月亮本身没有光，而是阳光反射的结果。所谓“月受日光”。程颢是这样说的：“月受日光而日不为之亏，然月之光，乃日之光也。”（《遗书》卷 11）而月食现象乃是“月不受日光故蚀。不受日光者，月正相当。”（《遗书》卷 11）故而用不着大惊小怪，很快就会恢复正常：“日月薄蚀而旋复者，不能夺其常也。”（《遗书》卷 11）

二程认为每个具体事物都有自己的特性，“凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒。”（《遗书》卷 19）所以不了解事物的特性就会干出蠢事。程颐说：“今言天下万物之性，必求其故者，只是欲顺而不害之也。”（《遗书》卷 15）程颢说：“铅铁性殊，点化为金，则不辨铅铁之性。”（《遗书》卷 6）要想把事情办好，就一定要依据事物的固有之性，“顺而不害”。世界上之所以发生企图点化铅铁为金的荒唐事，就是因为这些人不了解铅、铁、金三者之性各殊使然。这就要求人们下工夫对天下万物之性，“求其故”，了解透彻。程颐还以医生处方为例，进一步强调了这个问题的重要性。他说：

医者不诣理，则处方论药不尽其性，只知逐物所治，不知合和之后，其性又如何？假如诃子黄，白矾白，合之而成

黑，黑见则黄白皆亡。又如一二合为三，三见则一二亡，离而为一二而三亡。既成三，又求一与二；既成黑，又求黄与白，则是不知物性。古之人穷尽物理，则食其味，嗅其臭，辨其色，知其某物合某则成何性。（《遗书》卷15）

医生处方配药，必须对物性了解透彻。不仅要知道诃子色黄，白矾色白，还必须知道把诃子、白矾这两种药化合之后成何色。这时既不是黄又不是白而是黑。不仅要知道每一种具体药物的特征和功用，还要知道几种不同性能的药物化合之后又可以治什么病。譬如甲、乙两物化合后为丙，虽然无甲、乙就不成其丙，但丙却既不同于甲，亦也同于乙，而是另外一种性质的新东西。一与二合成三，虽无一与二而不成其三，而三却不是一，也不是二，不能合成三之后又求一与二，把三分解为一与二之后，三也就不存在了。怎样才能"诣理"和"知物性"呢？程颐以为要"食其味，嗅其臭，辨其色"，程颐的这一观点，再一次强调了闻见是穷理的必由途径，认识事物离不开感官与见闻之知。

值得注意的是，二程常常将"知"分为"常知"和"真知"，强调实践的重要性。二程说：

真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须田夫乃是。（《遗书》卷2上）

老虎凶猛而要伤人，这是连小孩子都知道的常识，可是老虎究竟厉害到什么程度，究竟怎么可怕，对未被老虎伤害过的人并无切身体会，惟有曾经被老虎咬过的田夫最清楚，所以一般人会谈虎色变，"独田夫色动异于众"。二程又举例说："贫人说金，说黄色，说坚软，道他不是又不可，只是好笑，不曾见富人说金如此。"（《遗书》卷15）"且如脍炙，贵公子与野人莫不皆知其美，然贵人闻着便有欲嗜脍炙之色，野人则不然。"（《遗书》卷18），穷人虽

然也知道金有黄金和白金之分，甚至还可以说出金是坚硬还是柔软，但总没有富人对金的知识了解全面。因为穷人无金，他们对金的特征只是听闻，或者只是偶然看到一二次，属于“常识”，而不是“真知”。富人自己有金，经常和金接触，他们关于金的知识已非一般人的“常识”而是“真知”。同样，野人们没有亲口尝过脍疢，只是听别人说脍疢如何鲜美，故而他们对脍疢的羡慕只是“常知”而非“真知”。贵公子则不然，他们是经常品尝脍疢的，真正知道脍疢之真实滋味。二程关于“常知”和“真知”的区别，符合人的认识过程，含有实践出真知的因素。

二程强调指出，不经过认真思索，就不能达到“知”的完美境界，这种“知”是很肤浅的，易得也易失。“不深思则不能造于道，不深思而得者，其得易失。”(《遗书》卷 25)他们认为通常人们所说的无思无虑而得到某一方面的高深知识，并非真的不思不虑，恰恰相反，是经过很长时间的深思熟虑。这就叫做思索既久，一朝得之。二程以唐代书法家张旭为例说：

> 张旭学草书，见担夫与公主争道，及公孙大娘舞剑，而后悟笔法，莫是心常思念至此而感发否？曰：然。须是思方有感悟处，若不思，怎生得如此？然可惜张旭留心于书，若移此心于道，何所不至？(《遗书》卷 18)

正因为张旭一直在思虑笔法问题，所以一见到担夫和公主抢道的迅疾以及看到公孙大娘舞剑时的遒劲，才能感悟而化成草书。如果不是平时深思于此，就会对“担夫与公主争道，及公孙大娘舞剑”熟视无睹，“怎生得如此”？二程的这一观点，应该视为是认识活动中的经验总结，具有很高的理论价值。

第六章　湖湘学派及其实学思想

湖湘学派，是以胡安国、胡宏、张栻等人为代表的南宋理学派别之一。因他们的主要学术活动是在湖南，故名为湖湘学派。湖湘学派既不同于以朱熹为代表的考亭学派，也不同于以陆九渊为代表的象山学派，它是自成体系，独具特点的理学派别。在它的理学体系中，充满着务实精神，具有较丰富的实学思想。

第一节　湖湘学派源流及学派特色

北宋时期由程颢、程颐奠基的理学最初主要是在北方流传。不久，程门弟子杨时、谢良佐等人开始将理学南传。到了南宋，南方理学大盛，并在江南诸省形成了一些重要的理学学派。湖湘学派就是此时形成的学派之一。这一点，南宋后期学者真德秀论之甚详：

> 二程之学，龟山（杨时）得之而南，传之豫章罗氏（罗从彦），罗氏传之延平李氏（李桐），李氏传之考亭朱氏（朱熹），此一派也。上蔡（谢良佐）传之武夷胡氏（胡安国），胡氏传其子五峰（胡宏），五峰传之南轩张氏（张栻），此又一派也。（《真文忠公读书记》卷31）

真德秀在此论及的胡安国、胡宏、张栻等，即是湖湘学派的代表人物。他这段话肯定了两点：第一，湖湘学派的学术思想渊源于二程的洛学，中经程门大弟子谢良佐的传递，所以，黄宗羲后来说："上蔡之传，始自胡文定公入衡湘。"(《宋元学案·武夷学案》)第二，湖湘学派是和朱熹之学并起的一个重要理学学派。

湖湘学派的代表人物均不是湖南人，胡安国、胡宏父子是福建人，张栻是四川人。由于他们的主要学术活动、教育活动均在湖南，所以，历史上称他们创立的学派为湖湘学派或湖南学派。最早为此学派命名的，是与此派交往密切的朱熹。在《朱子语类》卷101中，朱熹和其弟子总是称胡、张一派为"湖湘学"、"湖南学"、"湖南一派"等。后来的学术史家遂沿袭了这一名称。黄宗羲编《宋元学案》时，在《武夷学案》中提出"湖湘学派之盛"，在《南轩学案》中又提出"湖南一派，当时为最盛"，进一步肯定了湖湘学派的命名及其学术地位。梁启超的《儒家哲学》、侯外庐等人的《宋明理学史》中，均称胡、张一派为"湖湘学派"。

这里，首先将湖湘学派的主要人物、学术源流及学派发展过程，作一简要论述。

湖湘学派的开创者是胡安国。胡安国(1074—1138)，字康侯，谥文定，建宁崇安(今属福建)人。自宋绍圣四年(1097)中进士后，曾历任过太学博士、中书舍人兼侍讲、经筵旧臣、宝文阁直学士等职。他虽在官长达40年之久，但因性格耿直、不阿权贵，故屡遭打击，实历职不及六载。胡安国的主要精力用在学术研究上，并成为宋代著名的经学家、理学家。胡安国17岁入太学时，就从学信奉二程洛学的朱长文、靳裁之等。以后，又和程门大弟子游酢、谢良佐、杨时等来往密切，并因此深受二程之学的影响。南宋绍兴年间，他退出官场，隐居湖南衡山一带，完成其代表著作《春秋传》，并创办书堂讲学，由此而创立湖湘学派。胡安国《春

秋传》既是湖湘学派的代表著作，也是理学家治《春秋》学的代表著作，其中包含着重要的理学思想和实学思想。

胡安国隐居湖南治学、讲学之时，培养了一批弟子（详见《武夷学案》），但最有名的，还是随侍他身边的几个儿子。他们是长子胡寅，次子胡宁，季子胡宏，从子胡宪。全祖望曾赞叹说："致堂（胡寅）、籍溪（胡宪）、五峰（胡宏）、茅堂（胡宁）四先生并以大儒树节南宋之初，盖当时伊洛世适，莫有过于文定一门者。"（《宋元学案·武夷学案》）而这个时期形成的湖湘学派，正是以胡氏一家为主体的学者群体。

胡氏家学中学术成就最高的学者，首推季子胡宏。胡宏（1105—1161）字仁仲，学者称五峰先生。他一生不耽于仕途，鄙薄功名利禄，而以"立身行道"为志。其幼时曾从学程门高弟杨时、侯仲良，以后，主要是继承和发扬其父创立的湖湘学统。他长期隐居南岳研究、传播理学，正如其弟子张栻所说："优悠南山之下余二十年，玩心神明，不舍昼夜，力行所知，亲切至到。"（《知言·序》）其主要著作有《知言》6卷、《五峰集》5卷和《皇王大纪》80卷。他在这些著作中深入探讨了理学的基本理论、范畴体系等一系列问题，并提出了自己的独特见解，从而为湖湘学派的理论体系奠定了基础。所以，全祖望评价说："绍兴诸儒所造，莫出五峰之上。其所作《知言》，东莱以为过于《正蒙》，卒开湖湘之学统。"（《宋元学案·五峰学案》）胡安国主要从事历史学方面的研究，对"性与天道"的哲学理论建树不多。而胡宏的主要兴趣在哲学理论方面。他在这方面做出了许多重要的学术成就和贡献，从而奠定了湖湘学派的理学思想和实学思想的理论体系，他也因此成为湖湘学派的一代宗师。

其次，长子胡寅亦是一个重要理学家。胡寅（1099—1157），字明仲，谥文忠，学者称致堂先生。宣和年间（1119—1125）中进

士甲科，曾历任秘书省校书郎、司门员外郎、起居郎、知永州、礼部侍郎等职。胡寅也曾从学杨时，以后主要继承其家学。因不满投降派秦桧当权，归隐湖南衡山，从事学术研究，成为湖湘学派的重要成员。主要著作有《论语详说》、《斐然集》、《胡致堂崇正辩》、《读史管见》等。其中的《胡致堂崇正辩》是批判佛学的力作，它不仅站在儒家伦理的立场揭露佛教的危害，尤以实体论的哲学观念批判了佛学"以空为至，以有为幻"的虚无宇宙本体论。

绍兴年间(1131—1162)，胡氏父子于湖南衡山一带隐居治学，创办书院讲学，历时达30年之久，形成了湖湘学派初盛的局面。将此局面作进一步发展的是张栻。绍兴三十一年(1161)，理学家张栻于碧泉书堂从学胡宏，据王开璋《先儒宣公张子年谱》载："绍兴三十一年辛巳。先生二十九岁。……因谒拜胡五峰于碧泉书堂。五峰见之，知为大器，即告以所闻圣门论仁亲切之旨。"不久，胡宏逝世，即由张栻继承了湖湘学统，并使之得到了进一步发展，他因此而成为湖湘学派的代表人物。

张栻(1133—1180)字敬夫，又字乐斋，号南轩，四川绵竹人。一生居官十余载，先后知严州、袁州、静江、江陵等州府。自绍兴三十一年于衡山从学胡宏，深受器重。张栻得胡宏之学后，回长沙继续深研和传播湖湘学统。宋乾道元年(1165)，湖南安抚使刘珙将著名的岳麓书院修复一新，请张栻撰写《潭州重修岳麓书院记》，并主教该书院。张栻确立了湖湘学派的教育宗旨，要求"成就人材，以传道济斯民也"，使岳麓书院成为湖湘学派的学术—教育的大本营，成为全国理学思潮发展的基地。张栻在主教书院期间，撰写、完成了其重要学术著作如《论语说》、《孟子说》、《南轩书说》，丰富了胡宏奠基的理学思想体系。于此同时，一大批湖湘士子纷纷求学于此，其中著名者有吴猎、彭龟年、游九功、游九言、胡大时、张忠恕等人。由此，湖湘学派的规模得到了进一

步扩展，成为和朱熹的闽学、陆九渊的江西学、吕祖谦的婺学并盛的四大理学学派之一。张　栻的著作较多，现存的主要有《南轩文集》44卷，《论语解》10卷，《孟子说》7卷，《南轩易说》等。其学术成就较高，朱熹评价说："其学之所就，既足以名于一世。"（《南轩文集·序》）

宋淳熙中，张栻在其学术思想尚未得到充分发展时不幸早逝。湖湘弟子虽多，但没有学术成就杰出的学者，湖湘学派逐渐式微和分化。湖湘后学大多"留心经济之学"（《宋元学案·岳麓诸儒学案》），他们逐步走向经邦治国的道路。也有许多人则改换门庭，纷纷从学其他学派的学者如朱熹、陆九渊、吕祖谦、薛季宣、陈傅良等。但是，湖湘学派真正不复存在，则是在宋末。《宋元学案·南轩学案》称："南轩先生岳麓之教，身后不衰。宋之亡也，岳麓精舍诸生乘城共守，及破，死者无算。"岳麓书院的湖湘弟子在抗元斗争中壮烈牺牲，在此之后，湖湘学派的余绪几乎不复存在。

胡安国、胡宏、胡寅、张栻及其他诸多弟子所以能够合称为湖湘学派，不仅在于他们之间有着学术授受关系，尤其在于他们的学术思想、学术风格有着共同的特征。下面介绍其中最突出的两点。

一、理学思想的主要特色

理学是一种哲学化的儒学，它在学术上的最大贡献，就是以哲学的思想高度和系统理论重新论证了儒家伦理。湖湘学派所以能在理学思潮兴盛的南宋时期，成为独树一帜的学派，是由于他们在论证儒家伦理的哲学方面形成了自己的理论特色。

湖湘学派理学思想的第一个特色，就是从客体意义和主体意义的统一建立宇宙本体论。

南宋理学阵营内部主要分裂成朱熹的理本论一派和陆九渊

的心本论一派，这两派各把“理”或“心”作为宇宙本体。具体而言，理本论一派主要是从客体意义解释儒家伦理，将儒家伦理上升为客观自在的天理，以实现对个体的制约。心本论一派则主要是从主体意义解释儒家伦理，强调儒家伦理发自于主观内在的本心，要求发挥个体的道德能动精神。

湖湘学派提出性本论的哲学体系，并把性视为宇宙本体。奠定这一思想基础的是开湖湘学统的胡宏，他提出：

> 天命之谓性，性，天下之大本也。（《知言疑义》，《胡宏集》328页）
>
> 性也者，天地之所以立也。《知言疑义》，《胡宏集》333页）

胡宏将性看作是“天下之大本”，是“天地之所以立”的依据，使原来作为人性的范畴发展为宇宙本体的范畴。张栻继承了老师胡宏的性本论思想，也提出：“实然之理具诸其性，有是性，则备是形以生。”（《洁白堂记》，《南轩文集》卷13），他将性视为具有万理、化生万物的“太极”，也就是肯定性是终极存在的宇宙本体。

在宋明理学范畴体系中，“性”是联结天、人的中介，既具有天理的客体意义，又具有人心的主体意义。因此，湖湘学派倡导的性本论，其实就是从客体意义和主体意义、从天道和人道的统一中建立的宇宙本体论。一方面，性具有天理论的客体意义。湖湘学者认为：“大哉性乎！万理具焉，天地由此而立矣。”（《知言·一气》，《胡宏集》28页）“太极不可言合，太极，性也。”（《南轩文集·答周允升》）性体具有万理，就是“太极”。这显然和朱熹的理本论有某种相同之处，即从客体意义上来确立宇宙本体。另一方面，性又具有心本论的主体意义。性范畴本来就是和作为主体的人紧密相关的，即如胡宏所说：“性有大体，人尽之矣。”（《释疑孟》，《胡宏集》319页）而且，性体的显露和作用依赖于主体意识

的扩展，所以，胡宏又说："夫性无不体者，心也。"(《知言·仲尼》，《胡宏集》16页)"心也者，知天地、宰万物而成性者也。"(《知言·疑义》、《胡宏集》328页)主体意识的"心"能够"体性"、"成性"。这样，湖湘学派的本体论又和陆九渊的心本论相似，具有主体的意义。

从客体意义和主体意义的统一来建立宇宙本体论，成为湖湘学派哲学思想的一大特色。这一特色不仅体现在诸多的湖湘学者的学术观点中，还体现在他们的哲学思想体系中的认识论、道德修养论等方面，这里就不一一详述了。

湖湘学派的哲学理论的第二个特色，就是以形而上(道、性、太极)与形而下(器、气、物)一体不分建立宇宙本体论。

湖湘学者虽然也象理本论者、心本论者那样，将世界作了形而上与形而下的区分，并以形而上的性、太极、道作了宇宙本体。但是，他们又认为形而上与形而下是一体不分的，坚持从形而下的器物之中探索形而上的宇宙本体，即如张栻概括胡宏哲学的特点时所说："即形而下者而发无声无臭之妙。"(《南轩文集·胡子知言序》)因此，他们在论述道器、性气的关系时，往往强调二者之间的不可分离，指出：

> 性外无物，物外无性。(《知言·修身》，《胡宏集》6页)
>
> 道不离形，特形而上者也；器异于道，以形而下者也。(《南轩易说》卷1)

湖湘学者肯定形而上的道、性与形而下的器、物是不能分离的，并批评那种"离形以求道"的错误观念。

湖湘学派坚持了形而上和形而下一体不分的宇宙本体论，从而形成了自己的哲学思想特色。一方面，他们否定了朱熹学派认为有一个"净洁空阔"的纯理念世界存在的可能性，而坚持只有一个形而下的气物世界的存在，至于所谓道、太极、性，不过是

气物的本质和运动规律。胡宏说:“阳中有阴,阴中有阳,阳一阴,阴一阳,此太和所以为道也。”(《知言·大学》,《胡宏集》32页)“一阴一阳之谓道,道何谓也?谓太极也。阴阳刚柔,显微之机,至善以微,孟子所谓可欲者也。”(《知言·汉文》,《胡宏集》41页)阴阳之气是形而下的气物世界,而形而上的道、太和、太极是阴阳之气的运动规律,因而只能存在于气物世界之中。那么,也可以说宇宙间只是一个充满万物的物质世界。张栻说:“此盈天地之间者,唯万物也。”(《南轩易说》卷3)在这里,湖湘学者显然有一些唯物主义思想倾向。

但是,另一方面,湖湘学派又不同意将形而下的气物作为宇宙本体的思想,他们坚持作为终极存在的宇宙本体只可能是形而上的道、性。这样,他们否定了气本论的观点,而在基本的哲学立场方面同意并主张理本论、心本论的唯心主义观念。他们宣扬道、性是“天下之大本”,是“天地之所以立”的本体依据,皆是把事物的本质、规律作为宇宙的终极存在来理解的。所以,他们最后将天地万物归之于性、太极,提出:“非性无物。”(《知言·事物》,《胡宏集》22页)“万物皆性所有也。”(《知言·一气》,《胡宏集》28页)这些命题都和理本论、心本论的唯心主义观点是一致的。

湖湘学派强调以客体意义和主体意义的统一,形而上与形而下一体不分来建立宇宙本体论,从而形成了湖湘学派的思想特色。湖湘学派的上述哲学思想特色使得他们能体现出兼容并蓄的学术风格。在学派林立的宋代,湖湘学派显得稳健、平和,不过分偏执,并能为各派学者所接受,其原因即在于此。

二、学术风格的主要特色

宋代是理学兴起并走向鼎盛的时期,理学家们大讲内圣修养,热心讨论“性与天道”,本意也是为了由内圣而达外王、由道

德而达政治。但是，许多理学家过分注重心性哲理的思辨和离群索居的道德修养，忘记了儒家的“务实”品格，出现了湖湘学者所指斥的那种“多寻空言，不究实用”的倾向。

湖湘学派虽也是一个理学学派，但是，他们没有因热心讨论“心与天道”而流于空谈，没有因追求内圣品德而忽视外王事功，而是注重“体用合一，未尝偏也”，(《与原仲兄书》，《胡宏集》122页)力求保持内圣和外王、道德与政治的统一。所以，他们对理学内部出现的“多寻空言，不究实用”的倾向展开了批评。胡宏批评说：

> 伊洛老师为人心，切标题，“天理人欲”一句，使人知所以保身、保家、保国、保天下之道。而后知学者多寻空言，不究实用，平居高谈性命之际，亹亹可听，临事茫然，不知性命之所在者，多矣。(《与樊茂实书》，《胡宏集》124页)

也就是说，对“天理人心”的内圣追求，是为了“保国保天下”的外王事功。但许多学者只会“多寻空言”、“高谈性命”，结果是“不究实用”、“临事茫然”。这就违背了儒家的经世致用的精神，与佛、老等“异端”之学没有区别。湖湘学派努力追求“得其体必得其用”的实学精神，使得他们能在理学学派群中，显出经世致用的实学特色。

胡安国是湖湘学派的奠基人，他用毕生精力研治《春秋》学，并完成了理学家治《春秋》的代表作—胡氏《春秋传》。胡安国对《春秋》的重视，并非一种好古的历史兴趣，而是经世致用的现实需要。所以他“强学力行，以圣人为标的，志于康济时艰”。(《宋史·胡安国传》)他在《春秋传》中反复强调《春秋》大一统、三纲为人伦大本、华夷之辨，主要是针对现实社会中民族矛盾、阶级矛盾极端尖锐的状况，试图达到加强中央集权、抵御金军、收复中原的现实目的。他在奏事高宗时就明确提出：

> 《春秋》经世大典，见诸行事，非空言比。今方思济艰难，《左氏》繁碎，不宜虚废光阴，耽玩文采，莫若潜心圣经。(《宋史·胡安国传》)

胡安国以《春秋》为"经世大典"，这是他重视研治《春秋》学的一个主要原因。他秉承孙复、程颐以义理说《春秋》的学术途径，也是试图通过复兴儒家伦理，以达到"康济时艰"的现实目的。为了经世致用的现实需要，胡安国"感激时事，往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合于经旨"(《宋元学案补遗·武夷学案补遗》)。可见，他"通经"的学术活动，主要是为了"致用"的政治需要。胡安国的这一治学特点影响了他的弟子们。一些学者在南岳时，"日从文定讲明《春秋》复仇之说"(《宋元学案·武夷学案》)。他们皆把《春秋》之义的学术思想和抗金复仇的经世要求统一起来了，充分体现了湖湘学派注重体用结合的实学特点。

胡宏终身不仕，隐居衡山研究和传播理学思想，但从未忘记经世致用的实学要求，积极倡导"有体有用"之学。在论述儒家的"圣人之道"时，他说：

> 学圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨？井田、封建、学校、军制，皆圣人竭心思致用之大者也。(《与张敬夫》，《胡宏集》131页)

胡宏所说的"体"，就是心性、仁道之体，也就是指圣人的既内在、又超越的道德本体；而所谓"用"，就是指经世致用，包括经济、政治、教育、军事等各个领域在内。他要求一切致力于"圣人之道"的理学家们，要把道德本体和政治功用统一起来，这样，才能体现儒家重视政治、讲究功用的实学精神。他在研究儒家经典、建构儒学哲理时，仍然关注由体而达用的政治事功。正如他自己所说的："然口诵古人之书，目睹今日之事，心维天下之理，深考拨乱致治之术。"(《与吴元忠》，《胡宏集》107页)他关注社会现实，

重视“拨乱致治”，体现了他经世致用的学术精神。那么，他是如何将心性之学和经世之学统一起来的呢？一方面，他也象其他理学家那样，把心、性、仁等伦理学范畴上升到宇宙本体的高度，以之作为一种超越性的“圣人之道”，他在给宋高宗的上书中说：“治天下有本，仁也；何谓仁，心也。”(《宋史·胡宏传》)作为内圣之本的仁心既是一种超越的宇宙本体，又是一种主体的伦理精神。但另一方面，作为超越本体的内圣之道必须落实于社会政治的层面，仁、心又可以具体化为一种经世致用的治国方案。正如胡宏所说：“士选于庠塾，政令行乎世臣，学校起于乡行，财出于九赋，兵起于乡遂，然后政行乎百姓，而仁覆天下矣。”(《知言·天命》，《胡宏集》1页)在这里，仁不再是一种抽象本体和主体精神，而成为客观现实。

张栻继承了湖湘学派的经世致用的传统，他也象胡宏那样，要求把内圣的道德精神和外王的政治功业统一起来。他在论述“义利之辨”时说：“嗟乎！义利之辨大矣！岂特学者治己之所当先，施之天下一也。王者所以建立邦本，垂裕无疆，以义故也。”(《孟子讲义序》，《南轩文集》卷14)在这里，内圣的修己工夫和外王的“施之天下”是统一的。张栻热心于“性与天道”的哲理思辨，致力于“义利之辨”的道德追求，最终正是为了实现“得时行道，事业满天下”(《潭州重修岳麓书院记》，《南轩文集》卷10)的事功。因此，张栻十分重视当时社会现实所面临的实际问题，如兵政、兵法等军事方面的知识一向为理学家们所不重视，但是，张栻则认为这是学者们必须探究、学习的内容。他说：

> 盖君子于天下之事，无所不当究，况于兵者，世之兴废，生民之大本存焉，其可忽而不讲哉？兵政之本在于仁义，其为教根乎三纲，然至于法度、纪律、机谋、权变，其条不可紊，其端为无穷，非素考索乌能极其用？(《跋孙子》，《南轩文

集》卷 34)

他完全是从现实的社会政治的需要出发，考虑到了“世之兴废”、“生民之大本”以及抗金复仇等经世致用的要求，而将包括军事在内的一切“天下之事”作为学者必须学习的内容，这一切，使得湖湘学派的“实学”风格更加突出、鲜明。

张栻的弟子们发展了这种以经世致用为内容的实学精神。他们虽然在“性与天道”的哲理方面没有取得突出学术成就，但是在经世致用方面却做出了重要贡献。正如清学者全祖望所评价的：“南轩弟子多留心经济之学，其最显者，为吴畏斋(猎)、游默斋(九言)、而克斋(陈琦)亦其流亚云。”(《宋元学案·岳麓诸儒学案》)张栻的弟子们更注重经邦济世之学，力求避免空谈心性、玩弄章句的“迂儒”之习。张栻的大弟子吴猎、游九功、游九言、彭龟年、赵方等人，皆是一些既能研经治学的学者，又能经邦治国，带兵作战的经世之才。他们特别注重把心性修养和经邦治国统一起来。彭龟年在论述修养心性时，并不把它看作是一种澄心默坐的闭门工夫。他说：“故欲治性者必知天，欲知天者必知人，若能知巧伪之人而不为其所惑，则性可得而治矣。”(《论人主当理性情疏》，《止堂集》卷 4)“识巧伪之人”是一种政治活动才能，但却成为心性修养赖以实现的条件，从而使得湖湘学派中的务实风格更加突出。吴猎也继承发扬了这一学风特色。他把仁道的内圣工夫和经世的外王事功统一起来，即如全祖望所称：“有得于宣公求仁之学而施之于经纶之大者，非区区迂儒章句之陋，而其好用善人，则宰相材也。”(《宋元学案·岳麓诸儒学案》)可见，由于吴猎能将内圣的“求仁之学”和外王的经世致用很好地结合起来，故能成为难得的经世之才。

以上所述，由于湖湘学派发扬了“得其体必得其用”的务实精神，使得这一学派没有沾上那种空谈心性的“迂儒”、“腐儒”之

习，在学术风格上，保持了内圣与外王、道德与事功的统一，体现出“理学经世派”的特色。这种学术风格对明清时期湖南学者王夫之、曾国藩等人产生了深远的历史影响。

第二节 “道不离形”、“性立天下之有”

先秦儒学偏重于现世的社会政治和伦理道德，因而无法同具有高深、系统的宇宙本体论的佛老之学相抗衡。理学思潮的兴起，其任务首先就是要将儒家的社会政治伦理学说建立在终极存在的本体论基础之上，建立起高深、系统的宇宙本体学说。

作为理学学派的湖湘学也和佛老之学一样，热衷于探讨天道、心性的哲学本体论学说。但是，湖湘学者认为儒学和佛道两家在哲学本体论方面是有根本区别的。胡宏说：“释氏与圣人，大本不同”。（《与原仲兄书》、《胡宏集》122 页）就是说，儒家和佛老之学不仅仅是价值观念、人生态度、修养方法的不同，最根本的，还是宇宙本体论的“大本不同”。具体而言，儒家本体论以“实”为根本特征，而释、老之学则以“空”、“无”为根本特征。所以，湖湘学派首先激烈批判了佛老的虚无本体论哲学，并在此基础上提出了自己的实体论哲学。

一、“佛之道，以空为至，以有为幻，此学道者所当辨也”

湖湘学者以反佛、辟佛最力而著称。胡宏、张栻有大量批佛言论。胡寅还专门撰有批佛的著作《崇正辨》，引用自晋到唐宋高僧佛徒的言行，用儒家正统观念一一加以批驳。他们的反佛言论中最突出的，就是批判了佛、道两教以“空”、“无”为宇宙本体的世界观。

湖湘学者主要从下列几个方面，对佛、道的虚无本体论展开

了批判：

(一)批判佛、道两家将心与迹、道与物、真与物分离，导致“离物求道”、“谈真离物”的虚无本体论

湖湘学者认为，儒家哲学从来就是肯定道物一体，不能分割。而佛教哲学的荒谬之处就在于把二者分离，从而引出错误的结论。胡宏指出：

> 离物求道者，妄而已矣。(《知言·修身》《胡宏集》4页)
>
> 即物而真者，圣人之道也；谈真离物者，释氏之幻也。(《知言·往来》，《胡宏集》13页)

他认为道、物是一体而不能分离的，作为本体的“道”、“真”只能存在于物之中，因而儒家哲学主张“物中求道”、“即物而真”。但是，佛教哲学恰恰相反，他们总是“离物求道”、“谈真离物”，终于引出以“空”、“无”为世界之本的虚幻结论。佛教是这样，道教也是这样。胡宏说：

> 一阴一阳之谓道。有一则有三，自三而无穷矣。老氏谓“一生二，二生三”，非知太极之蕴者也。(《知言·阴阳》，《胡宏集》7页)
>
> 老氏乃以有无为生物之本，陋哉！天得地而后有万物，夫得妇而后有男女，君得臣而后有万化，此一之道也，所以为至也。(《知言·阴阳》，《胡宏集》8页)

他引用《易传》“一阴一阳之谓道”的观念，证明儒家所遵循的道是形而下的阴阳之气的变化规律、原则；道、太极不能离开阴阳之气，而只能蕴含在此气之中。而老子哲学则将道看成是可以脱离气物而又化生气物的抽象存在，最后只能以“无”作为生物之本，使整个客观存在的物质世界建立在“虚无”的本体论基础之上。这和佛教的“四大皆空”同样荒谬。

湖湘学者进一步指出上述错误见解的严重后果。由于佛教

哲学把道与物、心与迹分离，因而在现实世界中，必然会出现种种“犯理背义”的错误而不能自知。胡寅在其《崇正辩》一书中说：

> 盖佛氏以心、迹为两途，凡其犯理背义，一切过失，必自文曰：“此粗迹，非至道也。”譬如有人终日涉泥涂，历险阻，而谓人曰：“吾足自行耳，吾心未尝行也。”则可信邪？（《宋元学案·衡麓学案》）

一个人必须生活在形而下的现实世界之中，因而必须遵循这个世界的理义原则。由于佛教哲学将心、迹分离，因而必导致“犯理背义”的严重错误。可见，儒、佛之间由于本体论的不同，从而导致日用生活的根本区别：一种是合乎人情天理的世俗生活，一种则是犯理背义的“离亲毁形”的生活。此正如胡宏所说：“释氏与圣人，大本不同，故末亦异。……释氏毁性命，灭典则，故以事为障，以理为障，而又谈心地法门何哉！”（《与原仲兄书》，《胡宏集》122页）释氏的学说再高妙，由于他们分离了道与物、心与迹，因而只能流于“毁性命，灭典则”的可悲结局。

（二）批判佛教将客观物质世界视为“空幻”的错误思想

佛教哲学不仅将道与物、心与迹分离开来，还进一步将客观存在的“物”、“迹”虚无化，认为这一切皆是虚幻不实的，以进一步论证宇宙世界本就是“空”的。湖湘学者深入批判了这种虚无主义的思想，胡寅在《崇正辩》中指出：

> 佛之道，以空为至，以有为幻，此学道者所当辨也。今日月运乎天，山川著乎地，人物散殊于天地之中，虽万佛并生，亦不能消除磨灭而使无也。日昼而月夜，山止而川流，人生而物育，自有天地以来，至今而不可易，未尝不乐也。此物虽坏而彼物自成，我身虽死而人身犹在，未尝皆空也。（《宋元学案·衡麓学案》）

胡寅坚持认为，人类所赖以生存的自然世界是客观存在的，它是

不会被人的主观随意磨灭而使其空无的。大自然界的日月运行，人物生生不息地生成繁衍，这是一个无可改变的事实，佛教哲学不可能靠自己的主观意念和哲学思辨，将如此宏大而真实的世界视为“无”。

佛教哲学不仅否定客观的天地自然的真实性，甚至还进一步否定自我的血肉之躯的真实性，企图使之虚无化。湖湘学者同样批判了这种荒谬的见解，并进一步指出这种见解的危害。胡宏说：

> 释氏以尽虚空沙界为吾身，大则大矣，而以父母所生之身为一尘刹幻化之物而不知敬焉，是有间焉。有间者，至不仁也，与区区于一物之中沈惑而不知反者何以异？(《知言·往来》，《胡宏集》13页)

在胡宏看来，当释氏将“吾身”视为“幻化之物”时，犯下了一个双重的错误：第一，他们否定了自我的血肉之躯的真实性，而事实上，“吾身”也是生生不息的大自然化生之物，人能够“具耳目、口鼻、手足而成身”，正是“天命不已”(《知言·修身》，《胡宏集》6页)的结果。第二，他们同样否定了“吾身”所必然具有的内在本性和道德义理的真实性，忘记了自己必须承担的社会义务和责任。

(三)批判佛教哲学“以心为空”，否定“实理”、“实性”的错误思想

佛教哲学除了把物质自然世界虚化为“空”之外，还进一步提出“以心为空”，否定了“实理”“实性”的客观真实性。湖湘学者批判了这种观点，而坚持认为“心体”的内容就是“实理”、“实性”，这是人们必须遵循的客观规律和道德规范，因而心不是空而是实的。胡寅在《崇正辩》中批判佛教哲学“以心为空”的观点时说：

佛教以心为法，不问理之当有当无也。心以为有则有，心以为无则无，理与心二，谓理为障，谓心为空，此其所以差也。圣人心即是理，理即是心，以一贯之，莫能障者。(《宋元学案·衡麓学案》)

儒学、佛学皆讲"明心"、"识心"，但它们所具有的内容不同。佛学以"理与心二"，最终导致"以心为空，起灭天地，伪立其德，以扰乱天下"(《宋元学案·衡麓学案》)的严重恶果；儒学则主张"心即是理"，这样，儒家圣人就能做到"是是非非，曲曲直直，各得其所，物自付物，我无与焉"。(《宋元学案·衡麓学案》)所以，佛学虽然也讲"识心"、"养心"，但由于不愿遵循客观规律的理，结果如胡寅所批判的："学佛者言空而事忍，盖自其离亲毁形之时，已丧其本心矣。"(《宋元学案·衡麓学案》)

胡宏在批判佛教"以心为宗"的错误观念时，也提出这种"识心"因不包括"穷理"，必会产生出种种谬误。他说：

……为释氏所引，以心为宗，心生万法，万法皆心，自灭天命，固为己私。小惑难解，大碍方张，不穷理之过也。(《知言·阴阳》，《胡宏集》9页)

释氏窥见心体，故言为无不周遍。然未知止于其所，故外伦理而妄行，不足与言孔、孟之道也。(《知言·事物》，《胡宏集》22页)

佛教表面上大讲识心、明心，但由于他们的"心"不具有理的实际内容，故而会"小惑难解，大碍方张"、"外伦理而妄行"，这实际上是迷心、失心。结果如胡宏所说："释氏定其心而不理其事，故听其言如该通，征其行则颠沛。""无典章法度者，释氏也"。(《知言·天命》，《胡宏集》3页)

(四)批判佛、老"无欲"之说"沦实理于虚空之地"

佛、道两家在对待人的感情欲望方面总是采取排斥的态度，

这和儒家学说肯定并主张合理地引导人欲的态度大不相同。湖湘学者对佛、道的观点作了严厉的批判，他们说：

> 若异端之谈无欲，则是批根拔本，泯弃彝伦，沦实理于虚空之地，此何翅霄壤之异哉？不可不察也。（《答罗孟弼》，《南轩文集》卷26）

> 夫人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也。圣人因其性而导之，由于至善，故民之化之易也。老子曰："不见可欲，使心不乱。"夫可欲者，天下之公欲也，而可蔽之使不见乎？（《知言·阴阳》，《胡宏集》9页）

胡宏、张栻从实理、实性的高度，批判了佛老之学否定人欲的谬误。他们认为，人欲是人的本性的正常要求，如果要求"无欲"，就会使"实理"、沦于"虚空"之处。而佛、道两家大谈无欲，最终正是为了回到那"虚空"的本体境界中去。可见，是肯定还是否定人欲，体现了儒和佛、道两家在本体论上的根本区别。

二、"道不离形"、"物外无性"

湖湘学派批判佛、道以空、无为宇宙本体的思想，正是为了建构理学以"实"为根本特征的宇宙本体论。所以，他们总是在佛道之学所以堕入虚无之体的地方，提出了儒家的实体论思想。

湖湘学者在建构自己的本体论时，总是强调形而上与形而下、道与物、性与物的统一性，以确立宇宙本体是一种实体存在。

湖湘学者认为，释老之徒所以会以虚无为本，就在于他们总是"离物求道"，而儒家之道所以会是"实"的，就在于儒家主张道物一体。胡宏说：

> 道不能无物而自道，物不能无道而自物。道之有物，犹风之有动，犹水之有流也，夫孰能间之？（《知言·修身》，《胡宏集》4页）

胡宏将道和物的关系，视为体和用的关系，因而用风与动、水与

流为喻，这自然是颠倒了道和物的关系。但是，他进一步强调道、物之间不可分离、割裂的思想则是正确的。他认为只有坚持二者的统一，才能建立起具有实学特征的本体论。张栻继承了胡宏关于道物一体的思想，他进一步提出：

> 道不离形，特形而上者也；器异于道，以形而下者也。试以天地论之，阴阳者形而上者也，至于穹窿磅礴者，乃形而下者也欤。离形以求道，则失之恍惚，不可为象，此老庄所谓道也。（《南轩易说》卷 1）

他把道和物的关系，看成是形而上与形而下的关系，并肯定二者是不可能分离的统一体。由于人们所能接触的是形而下的物质世界，所以必须在形而下的物质世界中去探寻形而上的道。如果企图“离形求道”，这种道只能是“异端”所言恍惚不实的道，而决不会是实体之道。

所以，张栻在论述胡宏的学术成就时，曾论述其哲学本体论特征是：“即形而下者而发无声无臭之妙，使学者验端倪之不远，而造高深之无极。”（《胡子知言序》、《胡宏集》338 页）这里所谓“无声无臭之妙”，即是指形而上的太极和道，而胡宏正是倡导太极或道只可能存在于形而下的气物之中，如前所述，这种道物一体的思想正是湖湘学派的本体论思想的重要特征。张栻还用“体用一源”的观念来说明二者的关系，提出：“体用一源，显微无间，其太极之蕴欤！”（《答吴晦叔》，《南轩文集》卷 19）太极或道虽是宇宙本体，但它不是可以脱离气物的虚无存在，而必须蕴含在气物之中，作为“体”的太极和作为“用”的气物是同一实体存在，这就叫做“体用一源，显微无间”。

湖湘学作为一个独具特色的理学学派，于朱学的理本论、陆学的心本论之外，又提出自己的性本论哲学。湖湘学者所说的道，往往又是指性，胡宏说：“有是道则有是名也，圣人指明其体

曰性。”(《知言疑义》,《胡宏集》336 页)所以,湖湘学者进一步论述了性、物(气)一体的关系,在这方面,尤体现了湖湘学的实体论思想。

湖湘学者也往往用“形而上”与“形而下”来说明性与物(气)的关系。胡宏说:“形而上者谓之性,形而下者谓之物。”(《释疑孟》,《胡宏集》318 页)他进一步指出,由于性是无声无臭的形而上者,它必须也能够存在于感性的形而下者之中。所以,湖湘学者十分强调性与气物是一体而不可分割的,他们认为:

> 性外无物,物外无性。(《知言·修身》,《胡宏集》6 页)
>
> 有太极则有物,故性外无物;有物必有则,故物外无性。(张栻《孟子说》卷 6)

他们否定性本体能够于气物之外而独立存在,从而肯定形而上的性体并不是一种虚无存在,而是一种有质有用的实体存在,即如胡宏所说:“子思子曰:‘率性之谓道。’万事万物,性之质也。因质以致用,人之道也。”(《知言·往来》,《胡宏集》14 页)形而下的“万事万物”是形而上的性体的质料,因而,“性”是一种质、有用的实体存在物,而如果离开万事万物的具体“质”和“用”,性体就会成为一种不可捉摸的虚无存在。所以,张栻在强调儒家的实体论哲学时,就是认为“道德性命,初不外乎日用之实”。(《道州重建濂溪周先生祠堂记》,《南轩文集》卷 10)

湖湘学者的“性”是一种实体存在,还在于它是合理、欲为一体的。在理学家们那里,理是形而上者,欲是形而下者,它们是相互对立的。湖湘学者主张“道物一体”、“物外无性”,同样承认理、欲是一体不可分割的,这样,才可以肯定性是实体之性,理是实体之理。胡宏说:

> 天理人欲,同体异用,同行异情,进修君子,宜深别焉。(《知言疑义》,《胡宏集》329 页)

他提出了一个不同于正统理学家的著名命题，认为“理欲同体”。也就是说，性体就存在于形而下的感性情欲的基础上，而感性情欲也必然体现形而上的性体。所以，胡宏常常把形而上的性体置之于形而下的感性存在之中，他说：“好恶，性也。”(《知言疑义》，《胡宏集》330页)“夫人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也。”(《知言·阴阳》，《胡宏集》9页)湖湘学者的这一主张，受到正统理学家朱熹等人的批判，但实际上，这种观点的提出，正是针对释老之学泯灭人欲，使性、理悬于虚空之地的谬误的。“欲”不仅由于是一种客观存在，不可能否定，而且正是形而上的性体必须落实之处。张栻虽然不赞成“理欲同体”的命题，但他也认为不能绝对否定人欲，否则会流于异端的虚无之说。他说：“若异端之谈无欲，则是批根拔本，泯弃彝伦，沦实理于虚空之地。”(《答罗孟弼》，《南轩文集》卷26)可见，他们是从实学的立场出发，肯定性、理应和人欲共存，认为佛道两教的“无欲”是“沦实理于虚空之地”，最终会导致虚无本体论。

但是，有一点值得提出，湖湘学者虽然强调“道物一体”、“性外无物”，但并没有象明清实学思潮中的许多思想家那样，由此引出以气物为本的唯物主义结论。相反，他们在性(或道、太极)与气物的关系问题上，总是坚持以性为本。他们说：

> 气之流行，性为之主。(《知言·事物》，《胡宏集》22页)
>
> 非性无物，非气无形。性，其气之本乎！(《知言·事物》，《胡宏集》22页)

他们认为，性是决定、主宰气物的本体存在。可见，尽管他们也讲“道物一体”、“物外无性”，但由于他们颠倒了二者的关系，因而有将“道体”、“性体”视为某种独立实体的可能。事实上，他们也常常离开气物而大谈道、性。张栻说：“天命之谓性者，大哉乾元，人与物所资始也。”(《答胡伯逢》，《南轩文集》卷29)由于形

而上的性体成为某种本始存在，那么，当湖湘学者大讲“吾儒皆实”时，还必须进一步回答性体、道体本身的实在性问题。也就是说，儒家本体论所以是“实”的，不仅仅因为它是和气物紧密相依而不可分割，还有一个它自身的实在性问题。

三、“有而不能无者，性之谓欤”、“实然之理具诸其性”

本来，在湖湘学派以及其他理学家那里，道、性、理诸范畴皆是指无形无迹的原则、规律、规范等。当人们说“道物一体”、“性外无物”时，它们固然是实体论范畴。但是，当人们用思维把这些范畴抽象出来，使之成为形而上的本体存在时，那么，这些范畴为什么仍然是一种“实体”存在呢？如何在哲学理论上解决这一问题，似乎是更加重要而又是更加困难的事情。

关于道、性、理是实体论哲学范畴，湖湘学派主要是从两个方面去把握。

（一）从哲学范畴的形式来看，它们是实体论范畴

哲学范畴是人类认识客观世界而形成的最普遍、最基本的概念。作为一种概念，它的形式是主观的，中国古代哲学称之为“名”，和客观世界的“实”相对应。那么，湖湘学者所讲的哲学本体范畴如道、性、理等，本来也不过是“名”而已，它们本身并不是“实”。但是，湖湘学者并不把“名”与“实”对立起来，而是要求“名”与“实”统一起来，并以“实”作为二者统一的基础。胡宏在论述名实观时有一个重要的观点，他说：

> 有实，而后有名者也。实如是，故名如是。实如是而名不如是，则名实乱矣。（《知言·汉文》，《胡宏集》43页）

这段简短的话中包含着一些重要的哲学观点：第一，“名”和“实”应该是统一的，如果“名”和“实”不统一，则会造成混乱，这实际上是回答了思维和存在应具有同一性这个哲学基本问题。第二，“实”是第一性的，“名”是第二性的，应该是首先有“实”，然后才

有“名”，有什么样的“实”，才有什么样的“名”。这就进一步将思维和存在同一的基础归结为“实”，具有肯定存在第一性的唯物主义倾向。这一点，正是胡宏将性、理、道视为实体论范畴的方法论原则。

根据胡宏的名实论，性、理等哲学范畴虽是“名”，但它们却是客观实在的反映，是“实”的体现和标志。所以，人们首先不能将哲学范畴的“名”看作是可以脱离客观世界的“实”的纯主观东西，性、理等范畴之“名”完全能够而且也应该是“实”的。正如胡宏所说：

> 心性，固是名，然名者，实之表著也。义各不同，故名亦异，难直混为一事也。（《与僧吉甫书》，《胡宏集》116页）

他明确指出，心性作为“名”，是标志着“实”的客观内容。由于客观实在的具体含义不同，故而作为概念的“名”也就不同。由此可见，他们所提出的道、性、心等“名”，是反映、体现“实”的，从这个意义上说，它们是实体论范畴。

（二）再从这些哲学范畴的内容看，也可证明它们是实体论哲学范畴

性、道之“名”所反映的“实”是指宇宙万物的总规律、总原则。然而，这些被称之为性、道、理的规律、规范，并不是人的感觉器官能直接接触的客观事物，而是超乎闻见的形而上者。胡宏曾提出：“物象有形影，实而可用之谓形。”（《知言·大学》，《胡宏集》34页）有形的物象可谓其“实”，无形的“道”“性”如何谓其“实”呢？湖湘学者主要是从下列几个方面，论证形而上之道、性是一种实体存在。

1. 他们从哲学上“有”、“无”的存在特性方面着眼，肯定形而上之道、性的客观存在，以证明道、性、理均是一种实体存在。

宋儒十分重视以“有”、“无”来论证哲学本体论，这一方面与

理学开山祖周敦颐融合道家学说，在《太极图说》中提出“无极而太极”有关；另一方面，也与理学本体理论本身的需要有关。具体而言，理学家所提出的太极、理、性等范畴，究竟是“有”还是“无”？说它是“有”，却总是不见形迹；说它是“无”，它则又客观存在。所以后来朱熹干脆用“无形而有理”，说明理本体是“有”与“无”的统一物：就形体而言，它是“无”；就客观存在而言它是“有”。湖湘学者与此不同，他们坚决反对将道、太极、性称之为“无”的说法，而坚持它们是“有”。为了说明形而上之道、性是实有的客观存在，他们认为形和性是两种不同的“有”。胡宏说：

> 有聚而可见谓之有者，知其有于目，故散而不可见者谓之无。有实而可蹈谓之有者，知其有于心，故妄而不可蹈者谓之无。（《知言·好恶》，《胡宏集》12页）

具体事物的形体存在是“形有”，它们是人的视觉器官所能反映和证明的；而性、理则是客观存在的规律或法则，这是人们的思维器官所能反映并在实践中（“实而可蹈”）能够证明的。可见，不能因为人的视觉器官看不见它们而否定它们的客观存在。

由此，胡宏肯定儒家的哲学本体是一种实体存在，它们是实理、实性，因而它们只能是“有”，而不能是“无”。胡宏强调说：

> 有而不能无者，性之谓欤！（《知言·一气》《胡宏集》28页）

> 物之生死，理也。理者，万物之贞也。生聚而可见，则为有；死散而不可见，则为无。夫可以有无见者，物之形也。物之理，则未尝有无也。（《知言·阴阳》，《胡宏集》8页）

他认为，那些具体事物的形体，可因“生聚”和“死散”称之为“有”或“无”，而作为事物规律、本质的性、理则是永远客观存在的，而不会有“无”的状态出现。胡宏把性、理看成是一种独立于事物之外的永恒实体，显然是一种客观唯心主义观点，而且也和他本人

提出的“物外无性”的命题有矛盾。他应该首先肯定物是“有而不能无者”，并由物“有”来证明性“有”。然而恰恰相反，他以性“有”来证明物“有”，提出了“万物皆性所有也”(《知言·一气》，《胡宏集》28页)、“性立天下之有”(《知言·事物》，《胡宏集》21页)等命题，把这个重要的关系颠倒了。但是，他强调性、理是“有”而不是“无”，正是为了建立他的实体论，以批判佛、老以“空”、“无”为宇宙本体的虚无主义，则是有积极意义的。

2. 湖湘学者把形而上的道、性等，视为人们所必须遵循的客观法则，以证明道、性等不是空、无，而是一种实体存在。

从表面上看，道、性、理等都是表示事物的本质和法则，它们本身是无形迹的形而上的东西，人们不能直接用视觉、听觉、嗅觉来感知它们的存在。但是，人能用理性思维认识它，人在日常生活中必须遵循它，每日每刻都不能离开它。

既然道、性、理是人们必须遵循的法则，可见它们并非是不存在的空、无，而是具有客观存在的实在性。正是在此意义上，湖湘学者总是将性、理视为实性，实理，以说明它们的客观实在性。胡宏说：

> 五典，天所命也；五常，天所性也。天下万物皆有则，吾儒步步著实，所以允蹈性命，不敢违越也。(《与原仲兄书》，《胡宏集》122页)

他认为人们必须遵循、不能违越事物的法则，这样才能“步步著实”。可见，作为事物法则，本质的命、性皆是“实”的。张栻则直接称这些事物的法则、本质为“实理”，以标明它们作为实体的特征。他说：

> 天下之事，莫不有所以然，不知其实而作为皆妄而已。圣人之功，无非实理也，其有不知而作者乎！(《论语解·述而篇》)

然所谓物者，果何谓乎？盖其实然之理而已。实然之理具诸其性。（《洁白堂记》，《南轩文集》卷13）

他肯定事物的本质、法则是必须认识而遵循的。不知不循为"妄"，识而循之则为"实"，所以，一切理皆是"实理"，性是实理的总汇，故而也应是"实性"。

由此可见，湖湘学派肯定，无论是从哲学范畴的思想形式，还是从它们的思想内容来看，性、理、道等均是儒学的实体论范畴，它们是实体存在而不是虚无存在。

第三节 "学贵力行"

"学贵力行"是湖湘学派实学思想的重要组成部分，也是该学派的重要思想特色。黄宗羲评价张栻"见识高，践履又实"（《宋元学案·南轩学案》）；曹集从学张栻、得湖湘学统后，提出"士君子之学，不过一实学"（《宋元学案·岳麓诸儒学案》）。这一切，皆反映了湖湘学派重实践的实学思想特色。

如果说湖湘学派是在批判佛道"虚无"本体基础上，提出了自己的实体论学说的话，他们又在为纠正儒学内部空谈心性、"徇名忘实"的学风，而强调"学贵力行"、"知行互发"的实践论。他们积极倡导"实践"、"实行"、"用工之实"，高扬以实践论为重点的实学思想，并试图以实践力行去纠正儒林中"徇名忘实"、"慕高远而忽卑近"等种种虚无之习。

一、后知"学者多寻空言，不究实用"

儒家学说的一个重要特点，就是它和人们的日常生活、社会政治紧密相连，也即是具有"实用"的性格。但自从西汉"独尊儒术"之后，经学虽然在学术上取得了有目共睹的成就，但确实又

暴露出了一个严重的弊端，就是偏离了儒学务“实”的品格。在汉唐之时，儒家经学主要是一种章句训诂之学，学者们沉溺于寻章摘句、考据训诂的“皓首穷经”中，远远脱离了现实生活。宋代理学兴起后，儒家经学发展演变为一种义理之学。义理之学本来是为了强调儒家伦理对日常生活、社会政治的指导作用，但许多学者又沉溺于抽象的哲学思辨和“空谈心性”，同样违背了儒学务“实”的品格。

湖湘学者对上述两种不良学风进行了严肃的批判，并在此基础上提出了践履务实的要求。

（一）湖湘学者批判了汉唐以来，学者们沉溺于文辞章句、考据训诂而不能自拔的空疏之习

他们认为，孔孟以后，道统断绝，其中一个重要原因，就是士林中辞章之学、训诂之学盛行。胡宏批评说：“爰从两汉而下，友道散若烟云。尼父之志不明，孟氏之传几绝。颜回克己，世鲜求方；孔仍论中，人希探本。弃漆雕之自信，昧端木之真闻。干禄仕以盈庭，鬻词章而塞路。斯文扫地，邪说滔天。”（《碧泉书院上梁文》，《胡宏集》201 页）胡宏认为，那种注重对儒家经典作训诂传注之学，表面上也尊崇儒学，但由于脱离了个体的生活实践，因而违背了儒家宗旨。正如他所指出：“与其滞泥训诂传注之末，不知《六经》之旨，漫然放诞，不切于身者。”（《程了雅言后序》，《胡宏集》160 页）他相信那些训诂传注之学的根本弊端就是远离生活实践。

张栻也对汉唐以来辞章训诂之风盛行进行了批判，强调儒家之道和生活实践的不可分割的联系。他认为秦汉以来，儒学重践履的务实品格往往被遗弃，而种种不实的辞章之学、无用的训诂之学却十分盛行，因而他批评说：

故自始学，则有致知力行之地，而极其终，则有非思勉

之所能及者，亦贵于行著习察尽其道而已矣！……秦汉以来，学者失其传。（《论语说序》，《南轩文集》卷 14）

国朝之学，视汉唐为盛，郡县皆得置学。……而士之居焉者，大抵操笔习为文辞，以求应有司之程耳。嗟乎！是岂国家所望于多士之意哉！（《郴州学记》，《南轩文集》卷 9）

他认为一个儒家学者不能把致知力行结合起来，就会从根本上背离孔孟之道的宗旨，于是，“千数百载间，学士大夫驰骛四出，以求道泥传注、溺文辞”（《敬斋记》，《南轩文集》卷 12），终于使得“圣学失传”。

（二）宋代理学兴起之后，士林中新出现一种空谈心性的虚无之习，而这种风习主要来自理学内部，湖湘学派也批判了这种学风

理学又称为义理之学。它的兴起，本来就是为了纠正汉儒传注经学的弊端，以重振儒家纲常伦理。因此，理学面临两大任务：其一，使儒家伦理上升为宇宙本体；第二，使儒家伦理落实于社会生活。前者要求学者重哲学思辨，建立道德本体论；后者要求学者重身体力行、经世致用。而且，这两者要能结合起来，也就是理学家所说“知行互发”。但是，理学产生后，一些理学家过分偏重于理学理论体系的建构，一味沉溺于论理气、谈心性的抽象思辨之中，忽视了儒学向来就有的重践履的务实品格。对此，湖湘学派总是保持高度警惕，并严厉批判了理学内部这种空谈心性的弊端。

湖湘学者在批判那些只会高谈性命、不务践履的人时指出，他们虽以继承二程洛学相标榜，但实际上不仅背离了儒学的务实品格，败坏了道学的名声，而且背离了儒学重践履、讲实用的要求。张栻就直截地批评了这种不良倾向，他说：

近岁以来，学者又失其旨，曰：“吾惟求所谓知而已。”而

于躬行则忽焉，故其所知，特出于臆度之见，而无以有诸其躬识者。盖忧之此，特未知致知力行互相发之故也。(《论语说序》，《南轩文集》卷 14)

张栻认为，“所谓天道之至颐者”，就存在于“洒扫应对进退之事”中，因此，探索“天道”(儒家伦理)的知，和躬行“天道”的行是统一的，两者之间是“互相发”的。但是，许多学者则完全不理解“知行互发”的原理，这样，他们的所谓“知”脱离儒家“著实务本”的传统，只可能产生“臆度之见”。张栻经常严厉批评理学内部出现的这些“徇名忘实”、“恍惚虚矜”之病，他说：

所望致知力行，要须自近步步踏实地，乃有所进。不然，贪慕高远，终恐无益。近来士子亦往往有喜闻正学者，但多徇名忘实，反觉害事。(《答潘端叔》，《南轩文集》卷 27)

世之闻二先生(指二程)之言，而惊疑窃怪者，固不足道。而其间有慕高远者，则又恍惚虚矜而不循其实，亦为失其真而已。(《答陈平甫》，《南轩文集》卷 26)

张栻等湖湘学者皆以继承二程洛学而自诩。他们对那些自以为恪守洛学，而其实完全背离理学宗旨的后学者进行了批评，指出了他们的根本毛病，就在于“忘实”、“不循其实”，即背离了“实践”、“力行”的儒家实学精神。

在理学诸派别中，湖湘学派以倡导“实践”、“力行”的实学精神而闻名一时，这成为湖湘学派实学思想的重要特点。由于湖湘学者自觉抵制、批判理学内部出现的务虚不务实的倾向，因此，他们在批判了儒学内部“不徇其实”的风气之后，进一步提出了自己自成系统并有一定理论深度的实践论思想。

二、“学贵力行”

湖湘学派在当时的学术界标明“务实近本”、“当昭示以用工之实”的实学宗旨。那么，他们所标榜的“务实”、“用工之实”主要

是指什么呢？张栻对此有一个明确的回答：

> 或问务实之说。(张栻)曰："于践履中求之。仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。日用常行之际，无非实用。(《性理大全》卷 49)

张栻的这段话主要回答了两个重要问题：第一，湖湘学派把日用常行的践履作为"务实"的主要内容，所以，他们又常常将"行"、"践履"称之为"实行"、"实践"；第二，湖湘学者所说的"实行"、"实践"主要是指事亲从兄的日用伦常活动，即是一种道德实践活动。从这段答话中可以看到，他认为只有坚持了"于践履中求之"的精神，才能达到、实现"务实"、"用工之实"的实学宗旨。

针对汉唐诸儒、尤其是宋代一些学者"汲汲求所谓知，而于躬行则忽焉"的不良倾向，湖湘学派努力确立以实践论为重心的实学思想。他们关于实践的论述，主要体现在下列的思想中。

(一)"学贵力行"

由于当时学术界、教育界盛行一种"游谈相夸"、"贪慕高远"、"多寻空言"的弊端，湖湘学者认为必须更加强调"力行"、"实践"，才能纠正这股风气，故此，他们提出"学贵力行"的主张。

胡宏曾把为学境界划成三个等级，并认为只有把学和行统一起来，才是最高的为学境界。胡宏说："学，行之，上也；言之，次也；教人，又其次也。"(《知言·中原》，《胡宏集》46 页)他认为为学的目的是力行，只有把为学和力行统一起来，才是最高的为学境界，也才不会流于"多寻空言"的弊病。如果是学为"言之"、学为"教人"，皆与圣人的立教宗旨有隔阂。在胡宏"学以行为上"的基础上，张栻进一步提出"学贵力行"的主张。张栻说："学贵力行。然所谓力行者煞有事，圣门教人循循有序，始终条理，一毫潦草不得，工夫盖无穷也。学者若能务实，便有所得。"(《性理大全》卷 49)他主张一切有志于圣人之学的学者们重视"力行"，这

是儒家最重要的为学工夫，也是学者务实的根本途径。

为什么力行、实践如此重要呢？湖湘学者认为，学不仅仅是指对书本知识的记诵和领悟，尤其应包括在日用伦常活动之中的学习；而且，既使是书本知识的学习，其目的也是为了行，并且只有在行中才能深化学习。胡宏说："学，即行也。非礼，勿视听言动，学也，行之也，行之行之而又行之。习之不已，理与神会，能无悦乎！"(《知言·中原》，《胡宏集》46页)他认为，行贯穿在整个为学的过程之中，这样，就不只是充分肯定了学与行的本质联系，尤其强调了实行在认识过程中的根本地位和决定作用。

为强调实践的重要性，湖湘学者还提出只有在实践中才能产生真知的思想。湖湘学者并不否定存在着间接的书本知识，但他们坚持认为，人们不能满足于这些间接的书本知识，必须通过本人在实践躬行中的真实体认，才有"真见"、"真知"。胡宏说："仁之一义，圣学要道，直须分明见得，然后所居而安。只于文字上见，不是了了；须于行持坐卧上见，方是真见也。"(《与孙正孺》，《胡宏集》147页)他要求学者不能满足于字义上理解"仁"的含义，而是应在"行持坐卧"的生活实践中理解体验，才能形成"真见"。张栻也认为，任何离开行的知，皆不是真知。他说："若如今人不践履，直是未尝真知耳。使其真知若水火之不可蹈，其肯蹈乎？"(《答朱元晦》，《南轩文集》卷22)他们认为"真见"、"真知"必须经过认识主体的躬行实践，才能产生，才能衡量，这就突出地强调了躬行实践是认识过程产生真知的来源和衡量真知的标准。

(二)"致知力行互相发"

湖湘学派力主实践躬行为重，其最有理论建树和特色的部分，在于提出并论证了"致知力行互相发"的思想，这一思想对明清之际实学家王夫之提出"知行相资"有启发作用。

张栻认为，当时的学者所以总是背离儒学务实精神而流于“游谈相夸”等弊端，往往是由于“特未知致知力行互相发之故也。”因此，他曾向学者反复强调这一原理，他说：

> 始则据其所知而行之，行之力则知愈进，知之深则行愈达。是知常在先而行未尝不随之也。知有精粗，必由粗以及精；行有始终，必自始以及终。内外交正、本末不遗、条理如此，而后可以言无弊。（《论语说序》，《南轩文集》卷14）

他认为致知和力行不是可以分离开来的，而是紧紧相随、相互促进的同一过程：力行能够促进知的深入，知的深入又能保证行的正确，它们相互影响、前后相随。这一“致知力行互相发”的原理深化了湖湘学派的实学思想。

张栻在论述“知行互发”的原理时，一度接受了程朱之学“知先行后”的观点，肯定了“知常在先”的说法。这显然是肯定了存在着离行之知，这和他经常强调的“若如今人不践履，直是未尝真知耳”相矛盾，亦可能违背“知行互发”的原理。因此，张栻对此作了进一步限定和解释，他说：

> 所谓知之在先，此固不可易之论，但只一个知字用处不同，盖有轻重也。如云知有是事则用得轻，匹夫匹妇可以与知之类是也；如说知底事则用得重，知至，至之之知是也。……元晦所论知字，乃是谓知至之知，要之，此非躬行实践则莫由至。（《答吴晦叔》，《南轩文集》卷19）

张栻把“知”分为两种情况：一种是“知是事”，指对事物的表面认识；一种是“知底事”，指对事物的深刻认识。他认为“知之在先”是指前一种情况，至于要达到“知至”的深刻认识，则不可能离开躬行实践。显然，他所说的必须经过践履方可能获得的“真知”，正是指这种“知至”的深刻认识。由此可见，张栻对“知先”的限定和解释，修正了“知先行后”观点中所包含的错误思想，而强化

了“学贵力行”、“知行互发”的正确思想。事实上，他在论述认识的深入和终极根源时，总是强调“知不离行”、“知行互发”的，他说：

使之由之，所谓知之之道固在其中矣。盖有由之而不知者，未有不由而能知之者也。（《论语解》卷4）

所谓知之至者则其行自不能已，然须致知力行工夫至到而后及此。（《答吴晦叔》，《南轩文集》卷19）

所谓“使之由之”即是指“力行”，他强调没有不行而能知者、强调须通过致知力行才能达到“知之至者”的认识，皆肯定了认识来源实践的正确思想。

（三）“圣门实学，循循有序”

湖湘学派的“务实”、“用工之实”，不仅体现在上述的“学贵力行”、“知行互发”之中，还体现在他强调致知力行必须从卑近之事做起的“循循有序”的原则，他们肯定这是“圣门实学”的重要标志。

张栻看到当时学术界所以流于务虚不务实的弊端，其重要原因往往在于许多学者不遵循“循循有序”的原则，忽视日用常行的下学工夫。他说：“今世学者慕高远而忽卑近之病为多”（《寄吕伯恭》，《南轩文集》卷25），“盖圣门实学，循循有序，……近世一种学者之弊，渺茫臆度，更无讲学之功。”（《答周允升》，《南轩文集》卷26）所以，他总是从“笃实”、“务实”、“用工之实”的实学宗旨，提出为学工夫应该循序渐进，尤应从日常生活中“卑近之事”做起。他说：

为学之方，循循有序。要须著实趋约，自卑近始度。（《答项秀才》，《南轩文集》卷26）

升高自下，陟遐自迩，务本循序而进久，自有所至。（《答陈平甫》，《南轩文集》卷26）

他把"循序而进"作为儒家"圣门实学"的根本标志和为学的根本方法,要求一切有志于圣人之道者必须遵循。

张栻所以把"循序而进"作为儒家"务实近本"的实学原则,原因在于,他所说的"循序",不是指一般的知识论、教学论上的由浅入深的原则,而是要求学者从"洒扫应对"的生活实践出发求学致知,这实际上是更进一步强调实践为本的原则。因此,他在强调循序渐进时,总是要求学者从生活实践的卑近之事做起。他说:

> 所谓循序者,自洒扫应对进退而往,皆序也。由近以及远,自粗以至精,学之方也。如适千里者,虽步步踏实,亦须循次而进。(《答胡季随》,《南轩文集》卷 32)
>
> 然则声气容色之间,洒扫应对进退之事,乃致知力行之原也。(《论语说序》,《南轩文集》卷 14)

张栻将人们日常的"洒扫应对进退之事",作为学者为学、致知的起点,那么,所谓循序渐进,也就是从学者身边的生活实践的小事做起。

(四)"当以实事自律"

湖湘学者所说的"实践"、"实行",和其他儒家学者一样,主要是指日用伦常的道德实践。但是,他们有时对这一范围有一些突破,而将"生产作业"等劳动实践作为躬行的"实事",这就开拓和深化了湖湘学派以实践为重心的实学理论。

胡宏本人隐居南岳时,就经常参加生产劳动。所以如此,一方面固然是生计所迫,另一方面,他将这些生产劳动视为"实事"。当他的弟子孙正孺对生产劳动表示鄙视时,他写信批评了这种态度。胡宏说:

> 寻常亦为公忧之,然闻公每言才亲生产作业便俗了人,果有此意否?古之人盖有名高天下,躬自锄菜如管幼安者;

隐居高尚，灌畦粥蔬如陶靖节者。使颜子不治郭内郭外之田，则馆粥丝麻将何以给？又如生知将圣，犹且会计升斗，看视牛羊，亦可以为俗士乎！岂可专守方册，口谈仁义，然后谓之清高之人哉！正孺当以古人实事自律，不可作世俗虚华之见也。（《与孙正孺书》，《胡宏集》145 页）

胡宏严肃批评了鄙视“生产作业”的态度为“世俗虚华之见”，批判了那种“专守方册，口谈仁义”的虚浮风习，而将种田作菜等生产作业看作是“实事”，要求学生能以这些“实事自律”。这样，他所说的对一切“实事”的力行践履，就包括生产劳动的内容。在当时的理学家中，像这样重视生产劳动的儒家士大夫实为罕见。湖湘学派倡导以“实事自律”的思想，具有重要价值。但是很可惜，胡宏并没有能够对这一思想作出更高的理论概括。

第四节 “儒者之政，一一务实”

湖湘学派的实学思想还鲜明地体现在他们的实政论思想中。张栻提出：“儒者之政，一一务实。”（《与施蕲州》，《南轩文集》卷 26）即把“务实”作为一种社会政治的要求。在湖湘学派的理学思想体系中，“实体论”、“实践论”主要是对“内圣”方面的“务实”要求，而“实政论”则是属于“外王”方面的“务实”要求。根据儒家思想，“内圣”的道德修身最终要体现在“外王”的政治事功之中，所以，湖湘学派的实政论能充分体现其实学思想特色。尤值得一提的是，湖湘学者不仅仅是通过学术活动走经世致用的道路，他们中大多还直接参加经邦治国的政治活动。他们在政治思想和政治实践中都履行“务实”、“尚实”的原则。

南宋之时，社会政治危机十分严峻，正如胡宏所说：“居今之

世，譬如乘敝舟，泛沧海，风涛汹涌，未知所济。”(《与吴元忠》，《胡宏集》107页)当时，正值金兵侵占中原，南宋王朝岌岌可危地守着半壁江山，这一切，正是宋王朝固有的内在矛盾和深刻危机总爆发的结果。在这一严重局势下，湖湘学者把“康济时艰”作为自己不可推御的责任。他们冷静地思考大宋王朝在经济、政治、军制、教育、法制等各个方面存在的弊病，积极提出政治改革的方案和措施。他们认为：

故乘大乱之时必变法。法不变而能成治功者，未之有也。(《知言·事物》，《胡宏集》24页)

大变革之者，其功大；小变革之者，其功小；不变革者，必沦胥以亡。(《中兴业》，《胡宏集》208页)

胡宏主张，只有坚持政治、经济、军事、教育等方面的“变法”，“变革”，宋王朝才有出路。而他们所倡导的这些“变法”的方案和措施，又是以“治功”、“实效”、“尚实”为标准的。因此，湖湘学者提出的政治改革方案，是他们“实政论”思想中的核心部分。

湖湘学者的“实政”思想所涉及的范围很广，下面只能概述其中的一些要点。

一、“治道以恤民为本”

湖湘学者继承了儒家“民为邦本，本固邦宁”的思想传统，以重民、养民、恤民作为“实政”的根本内容。他们认为：

儒者之政，一一务实。为所当为，以护养邦本为先耳。(《与施蕲州》，《南轩文集》卷26)

治道以恤民为本。(《与刘信叔书》，《胡宏集》118页)

这里所说的“护养邦本”，也就是指护民、养民、恤民，这是儒家“实政”思想的根本要求。

湖湘学者所以在此时反复强调“民为邦本”，并以此作为“实政”之首，确是有感于民生凋敝的严峻现实。他们不得不目睹这

样一幅幅惨烈的画面："生者流离，死者暴露，哭泣之声未绝，伤夷者未起，怨恨愁痛，感伤和气。"(《上光尧皇帝书》，《胡宏集》95页)造成民不聊生的原因有多种，诸如封建土地所有制对农民残酷的经济剥削，金军南侵、长期战乱使人民流离失所；最突出的，还是宋王朝所建立的庞大而又腐化的官僚机构对人民的无度掠夺。宋王朝为了加强中央集权，建立了一支庞大的官僚机构，这既需要耗费国家的大量财政收入，而人浮于事的官僚队伍更是加速了它的内部腐化，这些灾难性后果全部转嫁在人民身上。湖湘学者看到了这一点。胡宏在《上光尧皇帝书》中说，各级官吏对待人民总是"取之如渔猎，发求无度，科敛无已，胁之以势，劫之以威，官得其一，吏隐其九，号呼苍穹，天听悠远，惨毒切于肌肤，陈诉迫于忧虑。"(《胡宏集》96页)可见，湖湘学者所说的"重民"、"恤民"，主要是针对统治者的横征暴敛等残酷现实而言的。

如何才能做到"护养邦本"呢？他们也提出了自己的一系列看法。首先，应该做到轻徭薄赋，以宽民力。为了维持庞大的官僚机构，统治者们以繁重的科捐赋税对人民进行无穷的掠夺，以致出现"科役繁重，邵阳富民尽室以逃"(《与吴元忠》，《胡宏集》107页)的局面。所以，湖湘学者总是以轻徭薄赋作为恤民的根本政策和措施。胡安国所著《时政论》中，专有《恤民论》一篇，就是以"轻赋"作为恤民的根本措施。他说："今封境日蹙，赋敛日重，百姓日贫，田菜日荒，更临之以贪吏，困之以弊法，是为敌国驱民也。愿诏大臣速讲轻赋恤民之事，为生财足用之源。"(胡寅《先公行状》，《斐然集》卷25)他还讲一步对"轻赋恤民"具体方案进行了详尽的讨论，并认为只有这样，才会"民心安、邦本固"。胡宏所著《中兴业》中也提出："方今民遭寇乱，死亡无几，自应减损官吏，轻徭薄赋，以心存抚之。"(《胡宏集》215页)张栻及其弟子们在自己的政治活动中，直接倡导、实行"轻赋恤民"的政策。

赵方知青阳县时，提出："催科不扰，是催科中抚字；刑罚无差，是刑罚中教化。"(《宋元学案·岳麓诸儒学案》)他把"催科不扰"上升到抚民、爱民来看，当时人们皆以此为"名言"。

其次，湖湘学者主张通过发展生产、鼓励耕植以达到恤民、养民的目的。他们认为，统治者除了要做到轻徭薄赋外，还必须积极发展生产、鼓励耕植。这样才能创造财富，满足人民和国家对财富的需要，最终达到"护养邦本"的目的。在土地兼并严重、农民流离失所的情况下，胡宏主张分田到民，使耕者有其田。他说："自西北而东南，饥寒无以自存者，亦随口给以公田，使各食其力。"(《上光尧皇帝书》，《胡宏集》99 页)为了从根本上解决因土地兼并而带给人民的痛苦，他以"均田"作为社会政治的改革方案。他说："仁心，立政之本也。均田，为政之先也。田里不均，虽有仁心而民不被其泽矣。井田者，圣人均田之要法也。"(《知言·文王》，《胡宏集》19 页)他试图以施行井田制的方式，以实现"多寡均而无贫苦者"(《知言·阴阳》，《胡宏集》8 页)的美好愿望。张栻及其弟子在经世活动中，采取更加实际、具体的安定民心、发展生产的措施。彭龟年安抚湖北时，采取了平米价、宽商旅、除渔湖之输等一系列措施，推动了社会生产的发展，改善了人民生活。

二、抗金复仇，改革军政

湖湘学派展开学术和政治活动的期间，正值金国入主中原、宋室南渡之时，抗金复仇成为国家政治中的头等大事。但是，南宋朝廷抗战意志不坚，秦桧等投降派更是主张投降求和。湖湘学者同这种投降主义路线进行了坚决的斗争，胡安国、胡寅、胡宏、张栻、吴猎、赵方等湖湘学者皆是激烈的抗战派。他们坚决地批判了宋王朝的投降主义路线，胡寅指斥宋廷"南巡淮海，偷安岁月，敌入关陕，漫不捍御。盗贼横潰，莫敢谁何，元元无辜，百万涂

地。”(《宋史·胡寅传》)胡宏也在《上光尧皇帝书》中批判群臣苟且偷安的行径,他说:“且群臣智谋短浅,自度不足以任大事,故欲偷安江右,贪固宠荣,皆为身谋耳。”(《胡宏集》85 页)为了确定抗金复仇在治国安邦中的地位,张栻还进一步提出应以此为治国的大纲,他说:“自古为国,必有大纲;复仇之义,今日之大纲也。”(《跋戊午谠议》,《南轩文集》卷 34)他们不仅仅提出抗金复仇这一复国大纲,还进一步设计了具体的措施和计谋,以实现“务实为本”的实政论要求,张栻说:“虽然复仇之义,固其大纲,而施为举措之间,贵乎曲尽修德、任贤、立政,又复仇之大纲也。不此之为,而徒曰吾仇之复有是理哉?故某尝论,今日之事,正名为先,而务实为本,盖名实一事。”(《跋戊午谠议》,《南轩文集》卷 34),他是从“务实为本”的实政论要求出发,提出了具体的抗金措施。

关于抗金复仇的具体方案和措施,是湖湘学者实政论最为集中的一个问题。胡安国《时政论》21 篇,如《定计》、《建都》、《设险》、《尚志》、《正心》、《养气》等,大部分都是讨论如何抗金复仇的。胡寅在上高宗万言书中,提出“中兴之实政”的六项大事,也主要包括治军、任将、求贤等抗战问题。胡宏的《中兴业》中,也以《屯田》、《练兵》、《定计》、《知人》、《整师旅》等大量篇幅讨论抗金等军国大事。张栻还提出了诸如“选将帅、练甲兵,通内修外攘、进战退守为一事”的“实政”方案。总之,湖湘学者所倡导的抗金等军国大事的主张很多,涉及面很广。这里,主要是从改革军政、战争谋略等方面,以窥湖湘学派的实政论思想在这一问题上的体现。

宋王朝在和金国的战争中屡屡失利,除了抗战意志不坚、政治腐败、国力空虚等原因外(湖湘学者都曾指出过),还直接与宋朝的军政弊端太多、战争谋略失误等军事方面的原因有关。作为

倡导“中兴之实政”的湖湘学者，十分热心并关切这些军政大事，他们为此提出了许多具体、切实的方案和建议，其中包括：

（一）改革军政。宋朝军队数目大，但十分缺乏战斗力，胡宏认为这与军政弊端太多有关。他在《中兴业》中专有《军政》[①]篇，其中列举了军队在平安时不练兵，战时不加恤等种种弊端。接着他提出许多改革军政的主张，包括申明军法、赏罚分明；优恤将士，与同甘苦；选拔良将，淘汰庸懦等等。他认为这些治军措施是“孙武子所以制胜于天下，诸葛公所以抗衡于中原者也。”（《中兴业·练兵》，《胡宏集》212页）胡寅提出的六条“中兴之实政”中，有两条是军政方面的。他说：“擢智勇忠直之人，待御以恩威，结约以诚信者，任将之实也；亲厚庸奴，等威不立者，虚文也。汰疲弱，择壮勇，足其衣食，申明阶级，以变其骄悍之习者，治军之实也；教习儿戏，纪律荡然者，虚文也。”（《宋史·胡寅传》）胡氏弟兄关于治军的许多措施都十分接近，他们将任将、治军等作为“实政”的重要组成部分。

（二）战略战术的筹划。湖湘学者们都是坚决的主战派，但是他们并不是主张盲目冒进，而是要求在军事上有冷静的策划。胡安国《时政论》中的《定计》、《建都》、《设险》等篇皆是讨论这些军政大计及战略方针的。胡宏在《上光尧皇帝书》中，冷静地分析了战争形势，发表了自己的主张。根据宋王朝国力空虚、民力衰弱的状况，胡宏还提出了采用屯田制，以解决流民无地、军粮运输困难等一系列问题，起到“富国强兵”的作用。湖湘学者在抗战问题上的一个基本战略思想，就是主张“通内修外攘、进战退守为一事”（《宋元学案·南轩学案》），这是一个合乎当时国情的战略

① 清陆香圃三间草堂钞本为此篇名，清道光粤雅堂丛书本等则以《练兵》为篇名。

思想。胡宏提出的屯田制是这一战略思想的体现。赵方提出“合官民兵为一体”(《宋史·赵方传》)的口号,并在开禧北伐中积极实施。他组织民兵农忙时耕种、农闲时训练和防御,使生产、抗战两不误,灵活地体现了“进战退守为一事”的战略思想。

三、改革政治,整顿吏治

宋王朝为了加强中央集权,建立了庞大的官僚机构,但是,这一政治制度的弊端也很多。湖湘学者看到了宋朝官僚机构臃肿、官僚队伍腐化,因人浮于事而行政效率极低等一系列严重问题,诚如胡宏所深刻揭露的:“官名滋众,无其职而置空名,无所事而尸厚禄。”官吏们之间总是“互相攘夺,不顾是非,受贿纳赂,法禁不行。”(《上光尧皇帝书》,《胡宏集》98 页)宋王朝依赖这样一支官僚队伍,其行政效率可想而知。胡宏批评这种政治体制是“存空名而不责实效”,违背了“儒者之政,一一务实”的要求。

所以,湖湘学者一直就把政治改革、整顿吏治作为“中兴之实政”的一项主要内容,他们对此提出了许多重要的方案和建议。

(一)废除“为人设官,为官造事”的体制。宋王朝官僚机构臃肿,官吏冗滥,其中一个很重要的原因,就是“为人设官,为官造事”的体制而形成的。胡宏在批评这种体制时说:“为人设官,为官造事,冗滥交错,仰食县官,侵渔百姓,坏风俗,乱政事。”(《上光尧皇帝书》,《胡宏集》93 页)这种体制使得原已庞大、重叠的官僚机构的问题更加严重,“今地益狭隘,州县无几,士大夫自西北而东南者,不知其几千万人矣,自东南而官者,不知其几千百人矣。”(《上光尧皇帝书》,《胡宏集》)胡宏主张实行“为事设官,为官设人”(《上光尧皇帝书》,《胡宏集》)的制度,这样,不仅可以解决机构庞大、官吏冗滥的问题,还可以进一步选拔贤才。所以,胡宏建议朝廷,“大计若干职,定职若干员,于今在官者,按

实功罪，诛赏必行”，这样，即可“官约事省，为政有经，民听不惑，而危亡可救矣。”(《上光尧皇帝书》，《胡宏集》)

(二)考核百官，重视刑赏。官僚腐化、办事无能，已成为宋王朝国家政治中的痼疾。湖湘学者对此主张加强对百官的考核，根据宰相、谏臣，监司、守令，将帅的不同职位，考核他们所应承担的职责，然后对其功过是非作出赏罚，这样才能整顿吏治、消除弊端。胡安国十份重视这一点，他说：“政事纪纲，莫大于赏罚，而功罪是非以毁誉为本者也。”(胡寅《先公行状》)胡宏更是将此作为解救国家危亡的大事来看待。他看到“官吏猥众，上官大吏，各私其亲，不遵法制”的严重局面，因而直接向高宗建议，严格考核各级官吏，并根据他们的能力、功罪，分别给以赏罚。他提出：“任官称职者，使久于其位；过恶已彰者，编之于民，终身不齿；志气不立、事业不修者，皆赐罢；其有学行未成者，归之于学。”(《上光尧皇帝书》，《胡宏集》93—94 页)他在《中兴业·官贤》中也要求，对百官严加考核，不胜任者必罚，政绩卓著者重赏，认为只有这样，才会“仕途肃清，可以革目前之弊而望中兴矣。”(《胡宏集》211 页)

(三)选贤举能。在宋代政治制度中，官吏的任免完全靠上层统治者的选拔，如何才能选出德才兼备的贤能之士，历来是古代政治的一个重大问题。在湖湘学者看来，宋代政治腐败、官吏无能，也主要在于朝廷不能真正做到选贤举能，致使各种官位被那些“善事上官，渔夺下民”、“坏法乱纪，流毒天下”、“天下无事、食君之禄；天下有事，拱手环视而不能救”的人把持了。所以，湖湘学者强烈地呼吁朝廷要“选贤举能”，以此作为“实政”的一项主要内容。胡寅倡导为政要能“务实效，去虚文”，就把“求贤”作为“实政”的一项内容，提出：“屈己求贤，信用群策者，求贤之实也；外示礼貌，不用其言者，虚文也。”(《宋史·胡寅传》)胡宏对选贤

举能尤其重视，他除了倡导严加考核现任官吏，根据德才、政绩决定升迁外，还对宋代选举制度本身提出了疑问。他认为宋代采用的科举制度并不能选出真正的贤能之士，他主张自下而上的层层考核、层层荐举，以选拔出在资性、才学、品行等方面皆表现突出的士子做官。这样，就可消除科举举仕仅以一纸章句辞藻定终身的不合理现象。值得注意的是，胡宏倡导的荐举制，强调选士者要对士子的资性、才学、品行等方面作综合的考察，对那些担任官职的人员尤要考察他们的政绩，以渐次升擢，选出德才兼备的人材，这样，就可实现“朝无幸官，野无遗贤，毁誉不行，善恶不眩，德之大小当其才，位之高下当其职。”(《知言·中原》，《胡宏集》46页)

第七章　金华学派及其实学思想

南宋乾淳时期，东南一隅，人才荟萃，学派林立，其中，色彩斑烂的“婺学”（金华学派）颇引人注目。“婺学”的代表人物当推吕祖谦。

吕祖谦（1137－1181）字伯恭，学者称东莱先生。因其伯祖吕本中人称“大东莱先生”，故吕祖谦亦有“小东莱”之称。吕祖谦祖籍山西，“后徙寿春”，继迁开封。北宋灭亡后，宋室南渡，曾祖吕好问携全家于婺州（今金华）定居。这也就是人称吕（祖谦）学为“婺学”之由来。

吕祖谦隆兴元年及第，所出任的均是学官与史官。其名重一时，不是因为显赫的政治地位、政绩，而是由于他恢宏的学术气度，渊博宏富的学识和“泛观广接”的学术交往。尽管吕祖谦壮年而逝，但其所创立的“婺学”却开“浙东之学言性命者必究于史”（《章氏遗书》卷2《浙东学术》）之学风，其影响“历元至明未绝，四百年文献之所寄也。……为有明开一代学绪之盛。”（《宋元学案·丽泽诸儒学案》）

“婺学”是理学阵营中的一个重要派别。全祖望说：“宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆不甚合，朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献之统润色之，门庭径路虽别，要之归宿于圣人则一也。”（《宋

元学案·东莱学案》)所谓"兼取其长"有这样两层意思:一是婺学企图调和朱熹理学和陆九渊心学之间的矛盾,著名的鹅湖之会就是吕祖谦为弥合朱、陆学术分歧而召开的。二是"婺学"确实具备综合朱学与陆学的特点。

"婺学"没有最终突破道德性命之说的巢臼。但是,它又受当世浙东永嘉、永康功利学派的影响不小。不以言道德性命之说为满足,讲求经世致用之学,力倡"讲实理、育实才而讲实用",故而在其学术体系中,又包含了若干实学思想的颗粒。

第一节 以民为宝,"取民有制"

南宋时期,由于封建统治集团既要满足自己的穷侈极奢,又要不断地向金政权贡奉大批财物,以换取苟且偷安,故而对境内广大人民实行了敲骨榨髓的经济剥削,苛捐杂税,名目繁多,必欲将民众的血汁吮吸殆尽而后止。"万室连甍,剽夺时鸣于桴鼓;千艘衔尾,转输日困于舳舻。"(《文集》卷1《代仓部去吉州谢表》)南宋境内"民人凋残",经济萧条,整个社会满目疮痍。"垣墙颓仆,庐舍倾摧,资用散失,生计萧然。"(《文集》,《为张严州作乞免丁钱奏状》)"涧曲岭限,浅畦狭陇,苗稼疏薄,殆如牛毛。"(《文集》,《为张严州作乞免丁钱奏状》)平民百姓终年挣扎在饥寒交迫的泥潭之中。"细民崎岖,力耕劳瘁,虽遇丰稔,犹不足食。"(《文集》,《为张严州作乞免丁钱奏状》)至于凶荒之岁,其境遇之悲惨,可以想见。"深山穷谷,至有年三十余,颜状老苍。"生命之源过早地枯竭。然而,封建统治集团仍然在那里横征暴敛不止,强迫"至贫之民,纳至重之赋"。吕祖谦说:

疮痛困迫,无所从出。……官吏明知其害,迫于上司督

责之严，汗颜落笔，蹙额用刑，笞箠缧系，殆无虚日，愁叹之声，闾里相接，强悍者穷塞无聊，散为攘窃。（《文集》，《为张严州作乞免丁钱奏状》）

这不啻是人间地狱，民脂民膏早已被搜刮殆尽，官府还在不断地以严刑酷打，黑狱关押一无所有的百姓们，强迫他们缴纳"至重之赋"，"凋瘵之民，其何以堪？"（《文集》，《为张严州作乞免丁钱奏状》）"父子不能相保"，杀婴溺孺的事情时有发生。吕祖谦指出：

"一岁之间，婴孺夭阏，不知其几。小民虽愚，岂无父子之爱？徒以贮以重赋，忍灭天性，亲相贼杀，伤动和气，悖逆天理，莫斯为甚。（《文集》，《为张严州作乞免丁钱奏状》）

谁无妻室儿女？谁无骨肉血亲？然而封建之"重赋"，将平民百姓的真情挚爱碾碎了。为了少受些交不起丁钱之非人折磨，只好"忍灭天性，亲相残杀"，世上还有什么事情比这更惨无人寰！

处于水火倒悬之中的人民，为了生存，被迫走上反抗封建统治的道路。如南宋初期的钟相、杨么农民起义就是最明显不过的例子。吕祖谦痛切地感到封建统治集团过于"无道"，已给自身统治造成了很大威胁。他认为"民"本无"贪乱之心"，但现在的问题是统治者一味放纵骄佚而无所顾忌，这时"民"只好"不爱其身"，冲破封建主义羁绊，点燃反抗之火种，构成封建统治的"倾覆之患"。吕祖谦认为要解除人民群众对封建统治反抗的威胁，统治者必须体恤民间疾苦。他说：

小人之情惟利是嗜，既衣其帛，何恤乎不蚕之名？既食其粟，何恤乎不农之名？……天下之所以有侥幸而得帛者，以蚕妇阴为之织也；天下之所以有侥幸而得粟者，以农夫阴为之耕也。如使天下尽厌耕织，焚其机，斧其耒，则虽有巧术，何从而取粟帛？皆将冻于冬而馁于涂矣。（《东莱博议·

宋人围曹》)

粮食和布帛不会平白无故地冒出来,只能通过耕夫蚕妇的辛勤劳动方可获得。整个社会能够免于"冻于冬而馁于涂",也就在于蚕妇之纺织和农夫之耕耘。因而统治者们在"衣其帛"、"食其粟"之际,应该同情他们,将他们"以为宝",唯有这样,才能避免使蚕妇、农夫"尽厌耕织",出现"焚其机,斧其耒"之局面,以保证统治阶级需要的"粟"、"帛"取之有源。

同时,还必须实行薄赋轻徭,做到"取民有制"。他指出:

> 损之卦,损下益上故为损。盖上虽受其益,殊不知既损下,则上亦损矣。然其下为兑。兑,悦也。……是下乐输以奉上,人君固可以安受之,何名为损乎?盖损下益上,人君之失也。乐输于上,人臣之义也。两者自不相妨。……凡上有取于民皆为之损。合上下二体而观之,下当乐输而不怨,上当取于民有制,不可无所止也。(《易说·损益》)

吕祖谦一向认为向封建国家缴纳赋税乃是"民"不可逃避的责任。民只有诚心悦服地向统治阶级贡奉自己的劳动果实,以自己的血汗养活他们,这才符合"人臣之义"。凡是"下乐输以奉上"的,封建统治集团均可以心安理得地享受。因为这也是"义"。但是"上"在接受"民输"过程中,要有一定的分寸,有所节制("止")。假如无休止地强迫"民输",重敛不已,超过民众最大负荷的限度,这就变成"人君之失"了。

封建统治阶级的奢侈是重赋苛税的根源。要废除重赋苛税,统治阶级必须克服自身的奢侈。从这一认识出发,吕祖谦提出了"广取不如俭用"之命题。他认为与其千方百计地榨取民众之血汗,倒不如适当地减轻些开支,实行"俭用"方针。他说:"大抵朴素简约,即兴之渐,奢侈靡丽,即衰之渐,天下国家皆然。"(《史说》)吕氏这个说法不仅是对以往历代封建政权兴衰史的洗炼概

括，而且具有内在逻辑力量。因为统治集团“朴素简约”，耗费不多，所需有限，加在民众身上的负担就随之减轻。民力厚实了，国家也会相应地富强兴旺。相反，统治阶级一味地“奢侈靡丽”，挥霍无度，入不敷出，这就不可避免地要向人民拚命勒索。民力一凋零，社会生产力遭到破坏，阶级矛盾趋向激化，国家衰亡也就成为必然。

吕祖谦不仅提出了“取民有制”与“广取不如俭用”的理论，而且力求使之在社会生活中得到实施。吕祖谦的好友张栻出任严州太守期间，以“简省宴会，裁节用度”之方法，实行了部分减轻税赋的目标。对此，吕祖谦表示充分肯定，认为这是“极难得也。”（《文集》卷5《与学者诸弟子》）他本人在严州当学官时，目睹封建统治者强加于严州人民头上的丁盐钱绢所造成的社会恶果，毅然接受张栻的要求，以严州太守的名义上书南宋朝廷，请求免除丁盐钱绢之部分数额，以减轻人民的负担，让他们有一个“息肩之日”。他说：

> 严之为郡，地瘠人多，丁盐钱绢数额繁重，民不聊生，此赋不除，永无息肩之日。……丁盐钱绢为民大害。（《文集》卷1《为张严州作乞免丁钱奏状》）

坚持认为减免严州丁钱不是一件“细事”。它关系到能否使“一方民力甚宽”的问题。其实即使减免了严州丁钱，也未必能使严州“民力甚宽”。但是减免一点，总比一点也不减免要好一些，这也是必须承认的。

吕祖谦的伯祖吕本中在出仕期间，对自己提出了这样的要求：

> 当官处事，常思有以及人。如科率之行，既不能免，便就其闲，求所以使民省力。不使重为民患，甚益多矣。（《文集·舍人官箴》）

受伯祖这一影响，吕祖谦在给相知友好的信中，表达了以下志向：

> 但得庙堂之上，主张元气，俾得与鳏寡废疾者，俱安于蓬荜之下，志愿毕矣。（《文集》卷4《与周丞相》）
>
> 使四方之虞，鳏寡废疾者得自佚衡茅之下，其必有自矣。（《文集》卷4，《与周丞相》）

吕祖谦这一留意民间疾苦的胸襟，可与北宋名臣范仲淹在其名著《岳阳楼记》中提出的"居庙堂之高则忧其君，处江湖之远则忧其君"的情怀相媲美，具有很强的历史进步性，这也是吕祖谦提出"取民有制"理论的思想基础。

在此同时，吕祖谦对一些志趣相投的官吏多次提出关心人民疾苦，为百姓做点好事的要求。朱熹在知南康期间，心情很不愉快，几次想辞职不干。吕祖谦写信勉励他说："耐烦忍垢，拊摩疲民，……使一方之民，小小休息，亦不为无补也。"（《文集》卷3《与朱元晦》）当南康发生灾情，吕祖谦极为关注，主动写信给朝廷权臣，希望能适当减轻南康赋税，留给平民百姓一丝生路。汪端明入川主事，吕祖谦亦对他提出"填拊一方之民"之要求。希望他努力创造出一个与民休养生息的社会小环境。

无庸置疑，作为封建官员，无论是吕祖谦，还是他的那些至交好友，既然要维护封建统治，就不可能真正做到"拊摩疲民"。然而他坚持"取民有制"，力求使"鳏寡废疾者，俱安于蓬荜之下"，还是受到劳苦大众欢迎的。

值得注意的是，吕祖谦之所以力主"取民有制"，以民为宝，固然出于对贫苦民众的同情，但更主要的原因在于：他从历代封建王朝的兴衰存亡之中，敏锐地察觉到了人民群众中蕴藏的足以摧毁任何封建统治的伟大力量。他说：

> 秦弱百姓而备匈奴，岂非惧匈奴之势强，而谓百姓何能

为乎？然亡秦者非匈奴也。……隋炀帝以盗贼何能为而不戒也，故卒亡于盗贼。……人君必谓民怨何能为？故敢暴虐，必谓财匮何能为？故敢淫侈。（《东莱博议·郑伯侵陈》）

秦朝统治者看不起老百姓，而疏于防范。因为惧怕匈奴的势力强大，而时刻戒备匈奴的进犯，为此专门征集全国民夫修筑防御匈奴的长城。然而，最后亡秦者不是秦一直惧怕不已的匈奴，而是它一向视为草芥的老百姓。隋炀帝轻视"盗贼"（即反抗封建统治的农民）而不小心提防，结果推翻隋朝的最根本的力量，还是农民起义军。历史上那些昏君暴主之所以敢于肆无忌惮地虐待百姓，究其原因就在于在他们的心目中，老百姓们不值得重视，以为劳动群众的怨声怒呼掀不起什么大的风浪，不必认真对待。吕祖谦指出这种认识是极其危险的，谁有这种想法，到头来谁就会受到历史的惩罚。吕祖谦说：

以柔顺文明之才，居君之位，自可怡然燕处，然位虽高而理实危。水能载舟，亦能覆舟，苟恃其尊，则必底于败。（《易说·离》）

君主的地位至尊至贵，天下没有人能与之相比。但要相保住自己的九五之尊，则必须"柔顺文明"，善待其臣民。只有得到民众的拥戴，才能"怡然燕处"。假如君主"恃其尊"，肆意与民为敌，以虐民为能事，那么总有一天，民众会将其王冠打落在地。

在此基础上，吕祖谦提出了"以德结人"，争取民心归附的理论。他说：

马之不敢肆足者，衔辔束之也；民之不敢肆意者，法制束之也。衔辔败，然后见马之真性，法制驰，然后见民之真情。困之不敢怨，虐之不敢叛者，劫之于法制耳。大敌在前，抢攘骇惧，平日之所谓法制者，至是皆涣然解散矣。法制既散，真情乃见。……恩恩怨怨，各以真情报上，苟非豫暇之时

深思固结于法制之外亦危矣。(《东莱博议·齐鲁战长勺》)

马不敢放开脚步奔驰,是由于衔辔约束。百姓不敢恣意行动,是由于法令制约。衔辔一坏,马肆足奔驰的本性就会显现;法制荡涤无存,百姓们的真实思想感情就会流露。平时百姓不敢因困苦而对统治者怨恨,不敢因其暴虐而反叛,主要是法制在起强迫作用。一旦强敌压境,平时使百姓骇惧的法制不复存在,百姓就会对统治者实行有恩报恩,有怨报怨。所以统治者一定要在太平无事之际"结深恩于法制之外",否则一遇到意外事件的发生,就十分危险了。

怎样才算"深恩固结于法制之外"呢?吕祖谦赞成孟子提出的"乐民之乐,忧民之忧"的观点。他说:

> 大凡人君不与民同忧同乐,寻常无事固不见其祸福,及一旦有不测之祸,如卫懿公伐狄,兵有使鹤之怨,其失方见。(《孟子说》)

吕祖谦认为统治者只有乐民之乐,忧民之忧,民才会乐君之乐,忧君之忧。民众如平时受到君之恩惠,届时就会"赴死地以答其赐"。相反,君主一向置百姓忧乐于不顾,一旦有难,百姓就会坐视不救。如卫懿公太平时候荒淫残暴,厚待其鹤而暴虐其民,有了战祸,士兵们就不会为之拚命,卫懿公即刻变成孤家寡人,只好束手待擒,由国君沦为阶下囚。吕祖谦提醒统治者一定要记取这个历史教训,做任何事情,都要"为民"着想。他指出:

> 大抵人君非特是坐庙堂临政事便是为民,凡一嘬一笑,无非为民。《孟子说》
>
> 天子凡一出一入也。……无非为民事也。如省耕省敛是也。……三代之时,君民相信。君省出入必为民,民见君之出入亦知其为己,故幸其来。《孟子说》

当然,在吕祖谦的时代,统治者不可能真正为民着想,更不要说

"一嗫一笑"、"一出一入"全是为了关心民间疾苦。然而吕祖谦要求统治者留意民间疾苦，使百姓有一个比较安宁的生活环境的意图却是不应否定的，其积极意义也决不只是限于封建社会。

第二节 "为国者当使人依己，不当使己依人"

南宋时期民族矛盾异常尖锐。北方女真贵族军事集团不时对南宋进行军事讹诈和骚扰掠夺。这不仅给南方广大人民带来深重的苦难，同时也严重威胁着南宋小朝廷的统治。

吕祖谦为南宋政权深深担忧，唯恐其重蹈北宋之复辙。提出了"有所不为有所为"的抗金主张。他说："天下之患，懦者常欲一切不为；锐者常欲一切亟为。"（《东莱博议·郑伯侵陈》）所谓"一切不为"乃是懦夫自卑猥亵的阴暗心理，亦即主和投降之理论；而"一切亟为"则是轻敌急躁情绪的流露，将此付之实践，殆患无穷，因此，"一切不为"与"一切亟为"这两种倾向都必须加以纠正。正确的态度是"有所不为有所为"。也就是说，当北伐准备不充分，时机不成熟时，就不要贸然出击，而应修明政治，积蓄力量，耐心等待时机。而一旦时机成熟、条件具备，则应主动出击，雪国耻，复失地，完成统一大业。他这样说：

> 当天下之初定，患难之方解，又不可复有所往也。如秦之并天下，而欲有所往，故筑长城、平百粤，而终不免于难；隋之兼南北，而欲有所往，再伐高丽，而亦不免于难。故解贵于无所往，然岂无所作为耶？……晋武帝平吴之后，固未尝兴兵生事，然而君臣之间因循苟简，清淡废务，坐视而至于毙。故二者不可一偏，一于有所往，一于无所往。（《易说·解》）

在这里，吕祖谦决不是在发思古之幽情，而是借评论历史事件，表达在抗金问题上基本立场。一方面，他不甘心“仇耻未复，版图未归”，不满意南宋统治者苟安于东南一隅，要求南宋统治集团励精图治，“有所往”，积极进行抗金的准备。另一方面他又清醒地认识到南宋当时处于“民力殚尽而邦本未定，法度具存而穿穴蠹蚀，实百弊具极”(《淳熙四年轮对札子二首》)的窘境之中，尚不具备全面北伐的条件，不能急于求成，只能“无所往”，徐图行事。

如何“有所往”呢？吕祖谦认为当时南宋是“文治可观而武绩未振，名胜相望而干略未优。”(《淳熙四年轮对札子二首》)摆在南宋政府面前的当务之急是迅速扭转“武绩未振”、“干略未优”的局面。他的这个意见一语中的，抓住了问题的关键所在。

宋朝伊始，赵匡胤为防止出现五代武将强悍，尾大不掉的局面，实行崇文轻武，以文人治军的方针。这遂成“祖宗之制”，朝朝相沿、代代相承。虽然它有效地防止了藩镇割据，武将擅权，但也带来了“武绩未振”、“干略未优”的严重后果。对外战争很少胜算。即使“昌炽盛大之时，此病已见”(《淳熙四年轮对札子二首》)。吕祖谦有感于此，他指出对于一个国家来说，“文事”与“武备”犹如人之左右双臂，缺一不可。崇文轻武的倾向必须克服。吕祖谦说：

> 尧舜三代之时，公卿大夫在内则理政事，在外则当征伐。孔子之时此理尚明。冉有用矛，有若与勇士。孔子亦自当夹谷大会，未尝以为粗。(《史说》)

尧舜时代，公卿大夫都是能文能武。在朝则理政，战时则披坚执锐，文武之道集于一身。孔子高足冉有善于使矛，而有若则与当世勇士友善相处。即使孔子本人在夹谷之会上也亲自抡枪执剑，从“未以武士为粗”，也没有不屑于武事。吕祖谦认为轻视武艺，

视其为"粗"的看法是极其错误的。对于男子来说空暇之余从事"习射"这是本分之内的事。吕祖谦的这种议论在理学家中是不多见的。北宋张载青年时代"喜谈兵",曾招致二程等理学家的微词。以张载本人而论,当他成为著名理学家之后,亦曾为此深悔不已。这说明吕祖谦的见识高于一般理学家,且有匡正时弊的积极意义。

必须指出,吕祖谦并没有把自己的目光仅仅停留于此。他认为要报靖康之耻,收复大批沦陷的国土,只是"振武绩"、"优干略"还远远不够。尤其重要的是要与改革当时的社会弊政结合起来。吕祖谦忍痛挑开了南宋统治集团的黑暗内幕。他说:

> 官寺充满,而偷惰苟且,无庶绩咸熙之效;降附币于郡县,而未免于疑沮;帑藏耗于军屯,而未免于怨嗟。(《淳熙四年轮对札子二首》)

> 养痈护疽,偷取爵秩,各饱其欲。而日朘月削之患独归国家,是滔滔者既不可胜诛,号为有意斯世者,又不复审前后,不量彼己而轻发之,终无所是。(《馆职策》)

官员虽然冗繁,但多是贪鄙无耻为"痈疽"。他们尸耽禄位,毫无政绩可言。平日所考虑的是如何偷取爵位,坐享俸禄,中饱私囊,关心的是自己的身家性命,个人的荣辱升迁,而根本不把国家"日朘月削之患"放在心上。虽然其中也有几个"有意斯世",想干一番事业的官员,但志大而才疏,在有关国家兴衰存亡的问题上"不审前后","不量彼己",轻举妄动,"终无所是"。更有一些善于钻营的无耻之徒,为了谋就高位,领取重禄,故意慷慨陈词,装出一付爱国忧民的姿态,俨然以刚直干练之吏自居。然而"高爵重禄,一得所欲,畏缩求全,惟欲脱去,无复始来之慷慨。"(《乾道六年轮对札子二首》)官场之所以如此腐败混乱,根子是南宋最高统治者"偷惰苟且","养痈护疽"。

吕祖谦指出当时的形势是："仇耻未复，版图未归，风俗未正，国用未充，民力未厚，军政未核。"(《馆职策》)认为南宋当局再不彻底改弦更张，进行"大经划，大黜陟，大因革"(《馆职策》)，后果将不堪设想。他说：

> 当险难之时，必有动作施设，然后可以出于险。苟无所为而坐视其弊，则终于险而已，尚能免于险乎？(《易说·解》)

吕祖谦认为南宋朝廷面临的局面不容乐观。如果朝廷一如既往，无所作为，"坐视其弊"，最终难免于险。唯一可行的是采取积极措施，实行变革，才能取得主动。

吕祖谦讲一步指出，险难并不可怕，可怕的是自身的麻木不仁。他说：

> 天下之事胜于惧而败于忽。惧者福之原。忽者祸之门也。陈侯以宋卫之强而惧之，以郑之弱而忽之。遂以郑何能为而不许其成，及兵连祸结，不发于所惧之宋卫，而发于所忽之郑，则忽者岂非祸之门耶？(《东莱博议.郑伯侵陈》)

意谓思想上的高度警惕和行动上的小心谨慎，乃是胜利之源泉。而疏忽大意、漫不经心则往往是失败之门户。例如春秋时宋卫两国强胜而郑比较弱些，故陈侯对宋卫怀有警惕而忽视了郑的潜在威胁。结果亡陈者不是陈一向惧之的宋、卫，而是它所忽视的郑。在这里，吕祖谦将人之主观努力与否和思想重视与否作为福、祸之契机，是颇有见地的。吕祖谦在评论楚人灭江这一历史事件时说：

> "秦穆公于江之灭，独怵然戒，惕然悟。避朝贬食，不胜其忧，非出于危乱之外，岂能深见可惧之真者乎？穆公信能推此惧心而充之，视天下之诸侯。国一灭则心一警，心一警而政一新，固可离危亡之门而得治安之基矣。岂止西戎之霸

邪？《东莱博议·楚人灭江》）

他认为秦穆公之所以能使原先势单力薄的秦国“离危亡之门而得治安之基”，成为“西戎之霸”，主要是由于他不以秦国自身暂无危险而放松警惕，冷静地观察当时诸侯国之间的相互并吞，特别楚人灭江之后，引起穆公的戒惕和“心警”，发奋图强，革新旧政，变秦为强国。

由此，吕祖谦提出了“逆观”之命题。认为人们在观察事物，考虑问题时，不仅要看顺利之因素，更要看到其不利之成分。他说：

> 物以顺至者，必以逆观，天下之祸不生于逆而生于顺。剑盾戈戟未必能败敌，而金缯玉帛每足以灭人之国；霜雪霾雾未必能生疾，而声色畋游每足以殒人之躯。久矣夫！顺之生祸也。物方顺吾意，而吾又以顺观之，则见其吉而不见其凶，溺凶纵欲，盖有陷于死亡而不悟者矣。至于拔足纷华，寓目昭旷，彼以顺至，我以逆观。停筋于大食之时，覆觞于剧饮之际，惟天下至明者能之。（《东莱博议·楚斗椒》）

吕祖谦于此再次铺陈了“天下事胜于惧而败于忽”的观点。认为国家处于“剑盾戈戟”武装威胁之际，如能保持“忧惕祗畏”，乾乾自强，就可以粉碎“剑盾戈戟”之进攻。人们在气候恶劣的条件下，时时注意对自身的养护调理，这就是“霜雪霾雾未必生疾”的原因。相反，敌国奉献“金缯玉帛”以示卑顺，容易使人“见其吉而不见其凶”，放松对敌国之戒备，这是“金缯玉帛每足以灭人之国”之依据。一般地说，处于顺境之中，容易忘乎所以，“溺心纵欲”，陶醉于“声色畋游”，不注意对自己身体的养护调理，以致于弄垮了身体而不自觉。

事实正是如此。祸福无门，关键在于自身。吕祖谦举例说：

> 秦不亡于六国未灭之前，而亡于六国既灭之后。隋不亡

于南北未一之前，而亡于南北既一之后。亡国之衅，夫岂在于邻敌耶？（《东莱博议·邓三甥请杀楚子》）

秦国在六国未灭之前忧惕自强，而在灭六国之后骄奢无道，致使民不聊生，天怒人怨，一夫振臂，万夫响应，这才终止了自己之国祚。隋朝在南北未统一之前政治修明，纪纲肃整，而南北统一后穷兵黩武，横征暴敛，故而重蹈秦之覆辙，为农民起义的浪潮所吞没。秦、隋两朝的教训是什么呢？亡国之祸根乃是自身之腐败！

进而，吕祖谦申明“国之存亡，系于我之治乱”（《东莱博议·邓三甥请杀楚子》）他说：“丰汝德泽，明汝政刑，固汝封疆，训汝师旅，四邻虽暴，于汝国何有哉！”（《东莱博议·邓三甥请杀楚子》）他认为邻国之强敌是本国安全的一种威胁。但只要自己政治修明，经济雄厚，军事力量强大，使邻之强敌无可趁之隙，这种威胁就不复存在。相反，本国经济萧条、国库空虚，政治泯乱黑暗、军事力量单薄，就会时时处于敌人的威胁之中。基于这种认识，吕祖谦认为应该把国家兴盛的主动权紧紧操纵在自己的手中。他说：

为国者当使人依己，不当使己依人。己不能自立，而依人以为重，未有不穷者也，所依者不能常盛，有时而衰，不能常存，有时而亡，一旦骤失所依，将何所恃乎？（《东莱博议·郑忽辞婚》）

吕祖谦的这段议论用心极为明确，即希望南宋朝廷不要把国家安危寄予金兵是否恪守和议之上。只有依靠自己的励精图治，才能立于不败之地。这种依己不依人的观点直到今天，仍然闪烁着明智的火花。

吕祖谦分析了南宋统治者“依人不依己”的猥亵妄琐心理。他认为南宋统治者之所以心甘情愿地将自己的命运拱手相让给金兵主宰，乃是“安于弱”、“安于愚”的思想在作祟。为了取消南

宋统治者“安于弱”、“安于愚”的卑鄙之虑，吕祖谦指出，虽然“大胜小、强胜弱、多胜寡”是“兵家之定论”(《东莱博议·鲁卑邾不设备》)，但是强与弱、大与小、多与少又是相对的，是相比较而存在的。假如通过自己的努力，则完全可以使自己从弱、小、少向强、大、多转化。如果一旦实现了这一转化，也就用不着去害怕敌人的强、大、多了。他说：

> 君子忧我之弱而不忧敌之强，忧我之愚而不忧敌之智。强者，弱之对也。我苟不弱，则天下无强兵。智者愚之对也我苟不愚，则天下无智术。后之为国者，终岁忧敌之强而未尝一日忧我之弱，终岁忧敌之智而未尝一日忧我之愚，使其移忧敌之心而自忧，则谁敢侮之哉！(《东莱博议·隋伐楚》)

好一段充满军事辩证法思想光辉的议论。敌我双方，一方强大则另一方就显得弱小；一方明智则另一方也就显得愚蠢。因此，不必担心敌人的强大与明智，而应将担忧自己的弱小和不明智，为扭转自己的“弱”、“愚”而作出最大的努力。做到了这一点，天下就再也没有什么“强”与“智”之敌，至此，谁还敢再来欺侮你。如其不然，“苟以龌龊自保为量力，则人自安于弱而终于弱矣，自安于愚而终于愚矣。”(《东莱博议·葵邱之会》)要使国家强大起来，就一定要克服安于“愚”、安于“弱”的自卑心理，树立远大而明确的治国目标。他指出：

> 天下之势不盛则衰，天下之治不进则退。强而止于强，必不能保其强、霸而止于霸，必不能保其霸也。驱骏马而驰峻坂中间，岂有驻足之地乎？(《东莱博议·葵邱之会》)

天下之大势如不强盛就必然是衰弱，国家的政治如不努力向上就必然衰退。强国如果只是满足于原来之水平，就注定不能继续保持其强盛。霸主倘若只想保住原有之地位而不思进取，则必然保不住已获取的霸主地位。这好比骑着马奔驰在险峻的山路上，

中间是没有"驻足之地"的。对于"强"与"霸"来说，尚且不能满足现状，而要不断进取才行，吕祖谦言下之意是何况本来就比较弱小的南宋朝廷呢！更应该布仁义、行教化、振纲纪、肃吏治、充库实，使国势强盛，只有这样，方可雪"仇耻"、归"版图"，直至一统南北。

由此，吕祖谦提出了"天下事向前则有功"的观点。他说：

> 天下之事向前则有功。不向前，百年亦只如此。盖往则有功。天下之事，方其蛊也，皆有可畏之势。如大川之滔滔然，于此而往焉，则有事而可治矣。（《易说·蛊》）
>
> 天下事若不向前，安然成其大？（《易说·临》）

在吕祖谦看来，南宋王朝只有坚持不断前进，方能成就国家统一大业。苟且偷安，畏缩不前，光阴虚掷，即使百年过去，南宋小朝廷只能仍然龟缩于江南一隅之地，不会有什么大的作为。吕祖谦可谓不幸而言中，后来南宋的命运的演变，和其所说的基本相符。

吕祖谦之所以一再要求南宋小朝廷改革弊政，不断以"强"、"霸"自勉自期，作为抗金的前提，还基于这样的考虑：只有政治修明，才能得到人民的广泛支持，才会使抗金获得坚实的社会基础。他说：

> 战亦死地也。……民既乐死则陷坚却敌特余事耳。盖尝论之，古人论战与后人之言战不同。盖有论战者，有论所以战者。军旅形势者，战也；民心者，所以战也。（《东莱博议·齐鲁战长勺》）

战争是残酷的，死人则是不可避免的。如果参战之民众为了报答朝廷平时之仁政厚赐，就会为其存在奋不顾身，拼死向前。民众一不畏死，"陷坚却敌"就是小事一桩。从这个意义上说，"民心"之向背才是战争胜负的最后依据。

必须指出，吕祖谦重视“民心”，将其视为赢得战争的决定因素，规定其为“所以战也”。但是他并没有因此而忽视“军旅形势”在战争中所起的重大作用。他说：

> 形势与德，夫岂二物耶？形犹身也，德犹气也。人未有恃气之充而置身于易死之地者。亦未有恃德之盛而置国于易亡之地者。王者之兴，其德必有先天下，其形势亦必有以先天下。（《东莱博议·周与晋阳樊温原攒茅之田》）

吕祖谦认为有利形势和君主的德行是统一的，二者不可分割。它们对于国家来说好比人的身体和血气一样。世界上没有人因为自己的血气强盛充沛而将自身置于“易死之地”，也没有一个国家的君主认为自己的仁德足以令天下臣服而将其国安置于“易亡之地”。一个政权的兴旺，固然君主的德行要“先天下”，而其所占有的地理位置也必须是“先天下”。他以周、秦兴衰为例，具体地论述了这个问题。周在“文武成康之世”，君主之德固然“先天下”，同时也占据了好地形：“被山带水，四塞以为固”，所以“天下孰能御之耶”？后来周平王东迁，轻易放弃了岐丰之地。以其德行而论，固然不如其先人，而所占的地理位置亦不如先人，周室遂告衰落。秦原来是不起眼之小国，但自从它得周之岐丰之地，尽管其德行未能“先天下”，国势却也强盛起来。吕祖谦的结论是：“是秦非能自强也，得周之形势而强也。秦得周之形势，以无道处之，犹足以雄视诸侯，并吞天下。”（《东莱博议·周与晋阳樊温原攒茅之田》）他对形势重视之程度，由此可见一斑。

鲁僖公二十五年，晋侯朝见周襄王，请以王礼规格（“隧”）为其先人送终，襄王以“王章也，未有代德而有二王”为由加以拒绝。为了不使晋侯过于难堪，遂割阳樊温原攒茅之田与之。对此，吕祖谦发表了如下的评论：

> 襄王之意，以谓吾周之为周，在德而不在形势。典章文

物之制，子孙当世守之，不可一毫假人。至于区区土壤，吾何爱而以犯强国之怒耶？抑不知隧固王章也，千里之畿甸，亦王章也。襄王惜礼文不以与晋，自谓能守王章，抑不知割地自削，则畿甸之王章既不全矣。惜其一而轻其一，乌在其能守王章耶？形势犹身也，德犹气也，拔其肩背，断其手足，自谓能守气者，吾不信也。呜呼！周自平王捐歧丰以封秦，既失周之半矣。以破裂不全之周，竞竞自保犹虑难立，岂复有所侵削耶？奈何子孙犹不知惜，今日割虎牢畀郑，明日割酒泉畀虢，文武境土岁朘月削，至襄王之时，邻于亡矣。(《东莱博议·周与晋阳樊温原攒茅之田》)

吕祖谦认为周襄王不答应晋侯"清隧"是对的，因为典章制度体现等级名分，应"当世守之"。他的错误是轻易将大片土地割与晋。须知土地事关国家形势，是国家赖以存在的基础。而襄王竟将"千里之王畿"拱手送人，等于掏空了国家基础。吕祖谦在这里是借古喻今。因为割地求和乃是宋代统治者苟且偷安的拿手好戏。吕祖谦表面上反对的是周襄公"割地自削"，实际上是提醒南宋当局不可轻易地将大片国土畀敌，否则将"邻于亡矣"。重德不重势，这本来是一般理学家的共同见解。他们认为只要其德"先天下"，即使70里之地也能一统海内。吕祖谦却如此重"形势"，规定其为"德"的基础，这就使他突破了理学家之陋见，表现了他的不同凡响的真知灼见。

兵者，诡道也。"兵不厌诈"历来是兵家之格言。在这个问题上，吕祖谦持有不同看法。他主张用兵必须遵循"诚"。他说：

君子之用兵，无所不用其诚。世未有诚而轻者，敌虽欲诱之，焉得而诱之？世未有诚而贪者，虽欲饵之，焉得而饵之？世未有诚而扰者，敌虽欲乱之，焉得而乱之？用是诚以抚御则众皆不疑，非反间之所能惑也。用是诚以备御，则众

皆不怠，非诡谋之所能误也，彼向之所以取胜者，因其轻而入焉，因其贪而入焉，因其扰而入焉，因其疑而入焉，因其怠而入焉。一诚既立，五患悉除，虽古之知兵者环而攻之，极其诈计于十百千万，君子待之一于诚而已矣。(《东莱博议·用兵》)

吕祖谦认为轻敌、贪婪、干扰、众疑、怠备这五患是兵家大忌，而要克服"五患"，最好的途径是"用其诚"。因为"一诚既立"，"轻"、"贪"、"扰"、"疑"、"怠"等现象就不会发生，从而杜绝了敌人的一切可趁之隙，尽管其诈计万千，亦无从下手，这样就会稳操胜券。吕祖谦这里说的"诚"，含有思想高度重视、作风认真踏实之因素。乃是对抗金大计必须"周密详审"、"精加考察"思想的延伸和发挥，而非一般理学家所主张的道德决定战争胜负的老调，具有一定的合理因素。

第三节　"百种奸伪，不如一实"

出仕究竟是为了什么？吕祖谦认为"凡出仕者不问官职大小"，都应当是"济世务"、"拊疲民"。在执法过程中，"透得利害祸福关"。他说：

苟其不计人主之喜怒者，自然尽其平允。缘不曾透得利害祸福关，缓急如何作得主宰？(《杂说》)

当官的如果老是计较个人的"利害祸福"，升降沉浮，必定不能执法平允，只能窥视君主和上司的喜怒好恶而"曲法"。而要遵循体现"人情物理"之法令，即使事涉权贵，也必须"公平观理所在"。他说：

凡治事有涉权贵，须平心看理之所在。若其有理，固不

> 可避嫌，故使之无理。若其无理，亦不可畏祸，曲使之有理。直须平心看。若有一毫畏祸自恕之心，则五分有理，便看作十分有理。政使见得无理，只须作寻常公事看。断过后不须拈出说。寻常犯权贵取祸者，多是张大其事，邀不畏强御之名，所以彼不能平。若是处得平稳妥贴，彼虽不乐，视前则有间矣。然所以不欲拈出者，本非以避祸，盖乃职分之常，若特然看作一件事，则发处已自不是矣。（《官箴》）

吕祖谦认为如果某一案件涉及权贵，执法者要平心静气，不能为了获得铲暴御强之名声，而故意使本来有理的权贵变成无理。也不能为了怕得罪权贵，连累自己的前程，“曲法”使无理变得有理。这里的标准只有一个：即唯“理之所在”。针对某些执法者“畏祸自恕之心”，吕祖谦主张不要将处理权贵无理之案讼看成了不得的大事。只要执法平允，结案后不张扬，就可以太平无事。如果为了“邀不畏强御之名”，特地把这些案件拣出来，“张大其事”，到处宣扬，这才是办案人自取其祸的根源。因为这种做法很容易激怒无理之权贵而促使其寻机报复。吕祖谦之所以不主张将涉及权贵案件“特然看作一件事”，还基于这样一种认识：公正办案乃是“出仕者”的“职分之常”，故而没有必要将“职分之常”“拈出说”。否则就把本来正常的变成不正常，其出发点已属“不是”，岂能不自取其辱？吕祖谦同意其伯祖吕本中之说：“当官大要直不犯祸，和不害义，在人消详斟酌之尔，然求合于道理，本非私心专为己也。”（《舍人官箴》）既要坚持“合于道理”，又要顾及权贵的脸皮，可谓老到世故。

吕本中曾说：“当官之法唯有三事：曰清、曰慎、曰勤。知此三者，则知所以持身矣。”（《舍人官箴》）对此庭训，吕祖谦铭记在心，奉为万世不易之言。曾书以赠初仕之门人相勉。在将近20年的官场生涯中，吕祖谦坚持了“清、慎、勤”。

清。吕祖谦认为出仕者廉洁而不"嗜利"、不"贪财",这是持身于充满倾轧漩涡的封建官场的要术。吕祖谦为自己及初仕门人订立《官箴》凡二十五条,其中有关清廉的款项为多。诸如:

法外受俸;

多量俸米;

置造什物;

买非日用物;

不依实数清盘家送还钱;

托外邑官买物;

荐人于管下买物;

亲知雇船脚用官钱(须令自出钱);

……

凡出仕者均可领取国家规定的俸禄,而"法外受俸"、"多量俸米",则超出规定,当属贪污之列,必须自行禁止。一般说来,当官的不论官职大小,手中总有部分权力,可以在实际生活中给他人以方便或好处。正因为如此,也总有人会千方百计地讨好自己以谋求更大的便利。比如"托外邑官买物",自己能付多少钱?"荐人于管下买物",别人能不给予廉价?所以这类事情千万不能干。宋朝开国之初,赵匡胤为了换取大官僚政治上的支持,公开鼓励他们广置产业,为子孙谋,在最高统治者的直接鼓励下,官员们大多利用出仕机会,巧夺豪取,大捞一把。对此陋习,吕祖谦深恶痛绝。他认为当官的要看淡一些家产,这毕竟是身外之物。在出仕期间不要"置造什物",除了添置一些必需的日常生活用品如"饮食及合用衣服"外,不买"非日用物"。"生产收藏以待他日之用","及为相识置买之类皆当深戒。"公私一定要分明,"不以私事差人出界",凡属应自己开支的费用,如"雇船脚"之类,不用官钱,而自出钱。

上述的这些禁条，吕祖谦本人是否完全严格遵循，已不可详考。但有一点可以肯定，吕祖谦本人确实是官场上少见的廉洁之吏。当时吕祖谦家道已经衰落，年成不丰之时往往要靠相知友好的接济才能免于窘迫。“方此歉岁，得数斛粟，在困厄中殊有所济。”(《文集·与赵丞相》)也许，吕祖谦的实际经济状况要比他本人所说的好一些。但不很殷富，大概不会距事实太远。以至于像他这样的人也不得不亲自操心家庭的日常开支，“不以仓庾氏为惮矣。”在“三年清知府、十万雪花银”的封建社会中，吕祖谦出任日久，如果稍有贪鄙，其经济境遇决不会如此清贫。

吕祖谦力主对贪脏之官吏绳之以法，指出：“凡法令所载脏罪皆为不廉”，不得徇私枉法，同时他还一再告知其初仕之门人，一定要警惕自己手下的一些“猾吏”所设下的香饵，否则就会为其所卖，遗恨终身。他极度服膺吕本中所说：

> 后生少年乍到官守，多为猾吏所饵，不自省察。所得毫末而一任之间不复敢举动。大抵作官，嗜利所得甚少，而吏人所盗不赀矣。以此被重谴，可惜也。(《舍人官箴》)

此可谓警世之论。“猾吏”们要想“所盗不赀”，总是想寻找保护伞，而挖空心思拖顶头上司下水则是他们惯用的手法。如果当官的“不自省察”，受其贿赂，吞下他们的钓饵，就只能听任其摆布，而不能对他们的犯罪行为采取断然措施，将他们绳之以法，发展下去则必然会为其所累而遭“重谴”。这实在是得不偿失。吕氏所说的这种“猾吏”决不只是封建社会的特产，至于那些“不自省察”的官员也从未绝迹。总要引起警惕才好啊！

针对“贪财”、“嗜利”者的侥幸心理，吕祖谦指出：

> 临财当事，不能自克，常自以为不必败。持不必败之意，则无不为矣。然事常至于败而不能自已。故设心处事，戒之在初，不可不察。借使役用权智，百端补治，幸而得免，所损

已多，不若初不为之为愈也。（《舍人官箴》）

确实如此。贪脏者开始总是存在人不知鬼不晓而“不必败”的侥幸之心，对自己的贪婪之欲念不加克制。结果胆子愈来愈大，无所不为。在罪恶的泥潭中不能自拔，以“至于败”。对这类事情一定要“戒之在初”，如果等到贪赃后害怕事情败露而“役用权智”，竭精殚智地加以遮掩蒙混，即使有幸得免，也是惶惶不可终日，又怎么可以和“初不为之”心安意得相比呢？吕祖谦的这些观点，不仅是混迹于封建官场的持身之术，而且含有更为深刻广泛的社会内涵，直到今天仍然闪烁着明哲之异彩，给人以有益的启迪。

慎，谨慎小心之谓也。吕祖谦以为封建官场中人，不仅要廉洁，而且要谨慎。对待公务要尽心尽力，他说：“处事者不以聪明为先，而以尽心为急。”（《舍人官箴》）不管大事小事都要认真对待：“事无巨细，皆详考”。尤其是在狱讼的审理上，更应该慎之又慎。因为它涉及是非曲直，甚至人命关天，故而必须弄清案情。他说：“狱者，察其情也。”（《易说·噬嗑》）在这里切忌要小聪明。

人多恃聪明以折狱，颇失之于过。君子虽聪明而不敢自恃其聪明，故于狱无敢折。大抵无敢折狱者，非谓淹延退缩也可，周密详审，常若不明者所为。（《易说·贲》）

在实际生活中，不是所有的案情都是一目了然，要透过扑朔迷离的现象，把握真实的案情，单凭一己之小聪明，是要误事的，难免“失之于过”。这就要求办案人员对案情反复推敲，“周密详审”，切不可“自恃聪明”，草率结案。案情一时不明，不妨反复阅读宗卷，做些调查研究。对于一些难以决断的案子，切忌急躁，暴怒。这里需要的是冷静思考。他指出：

当官者当以暴怒为戒。事有不可，当详处之，必无不中。若先暴怒，只能自害，岂能害人？前辈尝言凡事只怕待。待

者，详处之谓也。盖详处之则思虑自出。……狱官每一公事难决者，必沉思静虑累日，忽然若有得者，则是非判矣。是道也，唯不苟者能之。（《易说·贲》）

这就是说案情的正确审理，来源于周密而冷静的思考，要做到这一点，则必须具备一丝不苟的负责精神。先入为主则与此相悖，一旦付诸实践，后果严重：

凡听讼者，不可以先有所主。以此心听讼，必有所蔽。若平心去看，便不偏于一。曲直自见。（《杂说》）

只有不带成见，平心静气，才能避免于“偏于一”，分清是非曲直。

死人是不会说话的，被害身亡者不可能自行诉讼自己被害的真相。因此对于横死者进行必要的验尸成为审理决断凶案的主要手段。当时有一名叫黄兑刚的地方官员坚持不避臭秽、亲自验尸。对此，吕祖谦表示欣赏。“黄兑刚……遇验尸，虽盛暑亦必先饮少酒，提鼻亲视，人命至重，不可避少臭秽，使人横死无所申诉也。”（《官箴》）吕祖谦将此载入《官箴》，要求狱官仿效，这也说明了他在这个问题上的求实态度。

与此相一致，吕祖谦要求出仕者作风踏实，公文清楚，不要在文字上弄虚作假。他说：

当官处事但务着实。如涂擦文字，追改日、月，重易押字，万一败露，得罪反重。亦非所以养诚心事君不欺之道也。百种奸伪，不如一实。反复变诈，不如慎始。防人疑众，不如自慎。智数周密，不如省事不易之道。（《官箴》）

为官事君应该“诚心”、“不欺”，而弄虚作假一则与此道相悖，二则万一败露，张扬开去，于己极为不利。因而“百种奸伪，不如一实，反复变诈，不如慎始。”在这里吕祖谦讨论的尽管是封建出仕者的为官之道，但是对今人亦不乏启迪。

深究吕祖谦说的“慎”，还有避嫌之成分在内。他认为在官场

上走动，同僚、部属相互赠馈之事，时有发生。对于这类涉及人情世故之事的处理一定要慎重。如果为邀清廉之名，对于他人的馈赠，一概拒绝，未免不近人情，得罪同僚与部属。如水果食品之类的馈赠，不妨接受下来。但要立即回赠他物，以示礼尚往来。除此之外，"余物不可受"。在接到一些有包装的礼物时，为防人生疑，可以"当厅对众开合，置薄抄上"，这样既照顾了馈赠人的情面，又避免了人的误会。如果是身为掌握钱财物品之官员，更应处处小心，时时关防。范育在作库务官时，为防备别人的怀疑，将随行箱笼都放在官厅，此举深得吕祖谦之赞成，他认为"凡若此类，皆守官所宜详知也。"(《官箴》)

勤。吕祖谦认为无论是京官还是外任，都必须做到"职分之内，不可惰愉"。尽一切可能将本职做好。对待官事要像对待家事一样，"如有毫末不至，皆吾心有所不尽也"。吕祖谦这样说：

> 前辈尝言：小人之性专务苟且。明日有事，今日得休且休。当官者不可徇其私意，忽而不治。谚曰：劳心不如劳力，此实要言也。(《官箴》)

"劳心"，坐而论道，只说不干之涓也，或是脱离实际的闭门苦思冥索。"劳力"则是指亲自实践。吕祖谦这个观点不仅是较为正确的为官之道，而且还有更为广泛的社会意义。它是处理其他一切事务都要遵循的原则。至于他所说的"明日有事今日得休且休"的拖拉疲沓恶习，不只是为官者之忌，而且也是所有欲有所成就者之大忌。因为"吾生待明日，万事成蹉跎"，乃是千古不易之"要言"。

第四节 “致知力行本交相发 工夫，切不可偏”

吕祖谦在观察社会、研究历史的过程中，深深地感到“实理难知”(《文集·陈同甫恕斋铭》)认为唯有对“天地变化、草木繁芜”精加考察，才能“求其故”。这就使其认识论含有实学思想的因素。

首先，在认识的标准上，吕祖谦坚持以客观为准绳的原则。他说：

> 如目疾，以青为红，以白为黑，色初未变也，今惟当自治其目而色自定，却无改色以从目之理。(《易说·无妄》)

眼睛生了病，分不清青红黑白，唯一的办法是把眼睛治好，决不能改变色彩以从目。这也就是说当认识与客观实际发生矛盾时，只有纠正主观认识的偏差，而不是要求客观服从主观。他又说：

> 人君居尊位，最难自观，盖左右前后阿谀迎合。然却自有验得处。俗之美恶，时之治乱，此其不可掩而最可观也。(《易说·临》)

由于君主特殊的社会地位和无上之权力，决定了他平时所听的多是阿谀奉承之词。如果仅仅是征求自己“左右前后”对朝廷所颁发的“德教刑政”的看法，往往是不真实的，人们会专拣君主喜欢听的说。而要考察“我之所生德教刑政”之臧否，唯一的办法是认真考察社会风气习俗之美恶，时政之治乱得失。吕祖谦的这一说法不仅具有很高的政治价值，而且含有实践为检验真理标准的成分。

与此相一致，吕祖谦指出无论是个人之“私见”还是众人之“共见”都是主观的，故而都不能作为判断认识正确与否的标准。

他说：

> 吾人皆无常师，周旋于群言诸乱之中。俯仰参之，虽自谓其理已，安知非私见蔽说，若雷同相从，一唱百和，莫知是非，此所甚可惧也。（《文集·与陈君举》）

这是说有时尽管主观上以为所要认识的客观事物已经了然在心，所谓"其理已明"，但实际上并不一定如此。因为这很有可能是"私见蔽说"。同样，对某一问题虽然是"雷同相从，一唱百和"，但也不能由此判定是"其理已明"，因为这也许是"莫知是非"。进而，吕祖谦强调认识的正确与否，是不能以人数之多寡为标准的。他说：

> 君子以独立不惧，遁世无闷。盖大过虽本于理不过。然其事皆常人数百年所不曾见，必大惊骇，无一人以我为是，非有大力量何以当之？若见理不明者，见众人纷纷安得不惧？见理明者，见理不见人，何惧之有？彼众人纷纷之论，人数虽众，然其说皆无根蒂，乃独立也，至此则我反为众，众反为独矣。（《易说·大过》）

吕祖谦认为见理明与不明，必须以符合客观事实为最后依据。在这里，人多人少是无关紧要的。如果是"见理不明"，虽然是"众人纷纷之论，人数虽众"，但缺乏客观依据，甚至是与客观事实相违背，这仍然是错误之见。"见理明者"，尽管人单势薄，但由于其主观符合客观，亦是不可屈服的，最终错误的"纷纷之论"是会服从"见理明者"。

基于此，吕祖谦指出在认识过程中，固执己见固然不对，但是胸中毫无主见，只是附和别人也不行。他说：

> 大率随人必胸中自有所主宰，若无主宰，一问随人，必入于邪，至于变所守以随人尤非小事。若所随不得其正则悔吝而不得其吉矣。（《易说·随》）

"随人",即改变自己的看法而随从别人。吕祖谦认为"随人"或不随人,要以"见得理明"(或曰"正")为基础。如果自己随随便便地改变对某一事物的看法而"随",弄不巧就会离开"正"而流于"邪",招致"悔吝"。因此吕祖谦又说:"自无所见,固人有警者不足恃也。"(《杂说》)

必须说明的是,吕祖谦虽然反对以"众人纷纷之论"作为检验认识是否正确的标准,但是他又认为在认识事物的过程中,必须充分利用"众人聪明",以防止"自任一己之聪明"而产生错误。在他看来,个人之智只是一滴水,一盏灯,只有汇集众人之才智方能波澜壮阔,灯火通明。

譬如水积蓄多,故波澜自然成文;又如灯烛,若一灯一烛固未见好,唯多后,彼此交光,然后可观。(《易说·履》)

在此基础上,吕祖谦明确地提出:"闻街谈巷语,句句皆有可听,见舆台皂隶,人人皆有可取,如此安得德不进?"(《孟子说》)吕祖谦认为"舆台皂隶",即身处社会下层的劳动群众,并非是一群毫无认识能力的群氓,他们每个人都或多或少地有着对事物的正确认识,不乏有可取之处。而老百姓的"街谈巷语"亦非全是粗言俚语,其中包含了大量有价值的见解。吕祖谦以为尧、舜之所以为后世君主望尘莫及,就在于他们认识事物、处理问题,不师心自用,而是善于从"街谈巷语"中吸收有益之政治营养,从"舆台皂隶"身上汲取智慧聪明。

正因为有此认识,吕祖谦非常重视劳动人民的经验之谈。他在乾道七年正月二十八日一首唱和诗中吟道:

平生老农语,易置复难忘。
麦苗要经雪,橘黄要经霜。

"麦苗要经雪,橘黄要经霜"这是老农从长期实践中总结出来的经验,虽属"街谈巷语",但是符合客观事物发展规律的正确认

识，值得重视。从这里可以看出，吕祖谦是很看重实践经验的。

其次，在如何正确认识事物这一问题上，吕祖谦也发表过若干有价值的见解。认为对于所要认识的事物经常接触，就会消除对它们所产生的陌生感和神秘感，从而识别其中之原委。他说：

> 怪生于罕而止于习。赫然当空者谓之日；灿然遍空者谓之星；油然布空者谓之云；隐然在空者谓之雷；突然倚空者谓之山；渺然际空者谓之海，使未识而骤见之，岂不大可怪耶？其所以举世安之而不以异者，习也。焄蒿凄怆之妖，木石鳞羽之异，世争怪而传之者以其罕接于人耳。天下之理，本无可怪。吉有祥，凶有祲，明有礼乐，幽有鬼神，是犹昼之必夜也，何怪之有哉。夫子之不语怪，非惧其惑众也，本无怪之可语也。人不知道，则所知者不出于耳目之外。耳目之所接者谓之常，耳目之所不接者谓之怪。……抑不知耳之所闻者，声也，……目之所见者，形耳。（《东莱博议·妖祥》）

事实正如吕祖谦所说。世界上的某一事情见得多了，听得多了，就会习以为常，不觉得它们怪异。比如日、星、云、雷、山、海，“皆俗忤闻而厌见者也，”所以人们并不认为它们神秘莫测。而有些事情百年难遇，或者是人们平生第一次接触，如桃李冬华、石头发声、龙蛇争斗、地冒异味之气，人们就会大为惊奇，甚至感到惶恐不安。假如日、星、云、雷、山、海这些事物也是“未识而骤见”，人们也会感到奇怪的。“天下之理，本无可怪”，所谓“怪”，不过是人们“耳目之所不接”或罕接而已。孔子一生“不语怪”，倒不是担心“语怪”容易引起众人的惊恐不安，而是因为“本无怪可语”。吕祖谦这段议论颇为精彩，它不仅具有浓厚的唯物主义的色彩，而且还有反对迷信的积极意义。

吕祖谦还认为事物虽然有未被理解（“幽”）的和已被理解（“明”）的之分，但这二者是统一的：“合幽明而为一”，故要弄明

白“幽”，不妨从“明”入手。弄清了“明”对“幽”的理解也就为期不远了。他说：

> 使得悟于饫闻厌见之中，则彼不闻不见者亦将释然无疑矣。子路学于夫子，以事鬼神为问，又以死为问。子路之心，盖以人者吾所自知，不知者鬼神而已。生者吾所自知，不知者死而已。吁！至理无二，知则俱知，惑则俱惑。安有知此而不知彼者哉！果知人则必无鬼神之问，果知生则必无死之问。观其鬼神之问，可以占知其未知人也；观其死之问，可以占知其未知生也。（《东莱博议·妖祥》）

在人类认识过程中，往往是知此而不知彼，知其一而不知其二。因此吕祖谦关于“知则俱知、惑则俱惑”的说法并不符合人的认识发展史，存在着严重的理论缺陷。但也有这样的情况，许多未知可以通过已知求得。不少新知识是从以往之知与经验中推导出来的，从这个意义上看，又不能说“知则俱知、惑则俱惑”纯属主观臆测，荒谬不经。尤其是他认为“知人”则不必问“事鬼神”，“知生”则不必问死的观点，确实属于“知则俱知、惑则俱惑”的范畴，必须加以肯定。

吕祖谦认为人们之所以产生疑神疑鬼的想法，主要是“皆求其所闻，而不求其所以闻；皆求其所见，而不求其所以见。”在这里，吕祖谦虽然没有公开倡明无鬼神，但实际上留给鬼神的地盘已经不多了。

还应该说明，吕祖谦虽然强调要以其所闻，求其所不闻；以其所见，求其所不见，有重视间接经验的成分，但他尤为重视亲身获得的知，许其为真知实见。他说：

> 且如无事时戒酒皆非实见，因一次酒失，方知酒真不可饮。又如无事时岂不知江行之险？经一次风涛几覆舟后，必须相风色。（《孟子说》）

人人都知酒不可多饮，常常提醒自己注意。但如不亲身经历一次醉酒误事，是没有切肤之痛的。同样，人人都知道江面水急浪高，行舟之凶险。但只有亲身碰上风涛几欲将船掀翻的凶险后，才会真正引起思想上的重视，以后行船必定注意风向。吕祖谦这一说法含有实践出真知的合理思想。

由此，吕祖谦论述了“名”与“实”的关系。认为“名”必须真实地反映“实”。他说：

> 名不可以幸取也。天下之事，固有外似而中实不然者。幸其似而窃其名，非不可以欺一时，然他日人即其似而求其真，则情见实吐，无不立败。名果可以幸取耶？受名之始，乃受责之始也。（《东莱博议·楚文无畏戮宋公仆》）

这是说欺世盗名者可以得逞于一时，却不可能永远不败露。因为一旦循其名而求其实时，就会“情见实吐，无不立败。”吕祖谦列举了历史上许多欺世盗名者虽然开始能“无毫末之劳，而有邱山之誉”，但到后来，莫不以“虚名”而招“实祸”。他的结论是“名要符实”，“幸取”其名者不足为训。

“白马非马”是先秦名家公孙龙的命题。对此，吕祖谦有一段评论：

> 昔人言白马非马之说，若无白马在前，则尽教他说，适有牵白马者过堂下，则彼自破矣。如三耳之说，我若随之而转，则必所惑，惟自守两耳之说，则彼不能眩矣。（《杂说》）

吕祖谦认为没有白马时，“白马非马”之说还可能会迷惑一些人。可是一有活生生的白马在眼前，“白马非马”之说就会不攻自破。《庄子·天下篇》曾有“藏三耳”之说，意谓做奴仆的人除了两只有形之耳，还有一只意识意义上的耳朵。吕祖谦以为只要坚信人只有两耳之事实，“三耳之说”就不可能再迷惑住人。在这里，吕祖谦提出了以“实”验“名”的思想，有一定可取之处。

在知行问题上，吕祖谦提出了“致知”和“力行”相统一的思想。他指出：

论致知则不可偏，论力行则进当有序。并味以两言，则无笼统零碎之病。（《文集·与邢邦用》

欲穷理而不循理，欲精义而不徙义，欲资经而不习察，吾未知其至也。（《杂说》）

平居数日，凡所思量多近于理，只为此念不续处多，而临境忘了，今若要下工夫，莫若且据所闻，亦须得力。（《杂说》）

“致知”与“力行”是认识过程中相辅相成的两方面。必须在认识实践中同时兼顾。他又说：“致知力行本交相发工夫，切不可偏。”（《文集·与朱元晦》）吕祖谦所理解的“知”与“行”的关系是认路和走路的关系：“知犹识路，行犹进步。”（《文集·与学者及诸弟》）要行之力则必须知之至；然而，知而不行，知也就失去意义，必流于空虚。

十分明显，吕祖谦的认识论观点具有“务实”的特点，而为一般理学家所少有。

第五节　“讲实理、育实材而求实用”

吕祖谦是一位成就斐然的教育家。他与其弟吕祖俭在明招山创办了一座规模不小的丽泽书院。“四方之士”慕名前来求学者甚众，有时多达300余人。朱熹之子、张栻之女曾先后问学于吕祖谦。在执教期间，他亲自为学生编写教材，如现存的《丽泽讲义》、《东莱博议》就是他“为诸生课试之作。”（《东莱博议自序》）在严州主持学政时，几次订立《学规》。

吕祖谦的教育思想可以用一句话概括："讲实理、育实材而求实用。"(《文集·太学策问》)"讲实理"，是指向学生努力灌输封建主义思想意识；"育实材"是培养目标，即造就封建主义的有用人才；"求实用"是治学态度与目的。

吕祖谦认为培养学生的封建主义品质，是封建教育的根本任务。他说：

> 为学须识义、利、逊、悌、廉、耻六个字。于此守之不失为善人，于此上行之而著，习矣而察，便是精义妙道。(《杂说》)

乾道四年九月，他亲手订立的《学规》第一条这样规定：

> 凡预此集者以孝、悌、忠、信为本。其不顺于父母不友于兄弟，不睦于宗族，不诚于朋友，言行相反，文过饰非者，不在此位。(《文集·乾道四年九月规约》)

次年，又添加"以讲求经旨，明理躬行为本"之条文。他强调说：

> 圣贤千言万句，会其有极，归其有极，皆在乎致知。致知是见得此理于视听言动、起居食息、父子夫妇之间，深察其所以然，识其所以然，便当敬以守之。(《礼记说》)

吕祖谦认为古代圣贤教育人们的准则("极")就是体察"父子夫妇"之间的人伦纲常和等级品名的"所以然"，使人们对忠孝信悌"敬以守之"，力以行之。其实这就是吕祖谦本人从事教育的指导思想。

他指出从思想上解决好拥护封建等级品名的问题，是搞好封建主义教育的中心环节。他说：

> 学者若有实心，则讲贯玩索，固为进德之要。(《文集·与朱元晦》)
>
> 立心不实，为学者百病之源。(《太学策问》)

吕祖谦认为内心不真正拥戴封建等级品名，行动上不认真履行封建伦理纲常，只是口头上"讲贯玩索"孝悌忠信之概念，是无法

达到增进封建主义道德素养目的的。换句话说就是要“进德”则必须立“实心”。

吕祖谦虽然承认“讲赏玩索，固为进德之要”，但他又认为尤其重要的是在日常生活中认真践履，他指出：

> 如事亲、从兄、处家、处众，皆非纸上所可记。此学者正当日夕检点，以求长进门路。（《文集·与学者及诸弟》）

这就是说，对于封建主义道德的践履，不是纸上功夫所能代替得了的，只有“日夕检点”，才能有所长进。他很不满意这样一种现象：“推求言句工夫常多，点检日用工夫常少”。认为这决不可能明“实理”，也不可能真正具备封建主义的伦理道德。“虽略见仿佛，然终非实有诸己也。”（《文集·与朱元晦》）这里，吕祖谦虽然说的是对封建道德的践履，但作为一种道德教育观，却颇有启迪意义。任何道德的学习，如果只是停留于书本，充其量只能见其皮毛，而不能领悟其精髓，只有将其付诸生活实践，才能使其成为自身品质的有机组成部分。

在生活中，榜样的力量是很大的。在吕祖谦心目中，孔子是道德的楷模。他要求学者效法孔子，促进自己的道德增长。他说：

> 羿之教人射，学者亦必以规模。大抵小而技艺，大而学问，须有准的规模。射匠皆然，未有无准的规模而能成功者，今之学者何尝有准的规模，欲求准的规模，在学孔子而已。（《孟子说》）

没有规矩，不成方圆。比如射箭，要有“准的”，工匠制作器皿，非得有“规模”不可。同样，学习也要有“准的规模”。而孔子就是后世学者的“准的规模”。学者如要想使自己“步步踏实”，朝着成功之路迈进，唯学孔子。

吕祖谦认为决不能小看这个问题。他指出，学习的“门户”选择是否得当，对于日后之成就关系重大。如果“门户”没有选择

好，即使再勤奋刻苦、劳神敝志，亦无济于事。“如人为学不得门户，虽伏几案，废寝具，劳神敝志，亦终无所得而已矣。”(《孟子说》)他打了这样一个比方：“如匠氏造屋为图，图有毫厘之差，则成屋有寻丈之谬。”(《杂说》)在吕祖谦看来，学者一旦以孔子为“准而规模”，就好比工匠造房屋，有了精确无误的图纸，将来的成就才会无可“限量”，“得其位，行其道，致君泽民而天下被其利。”(《易说·大畜》)为社会所用，为众人谋福谋利，辅佐君主治理好天下。吕祖谦在这里对选择学习门户的重要性，有夸大其辞之嫌，但明确选择好学习的方向毕竟不是小事，对日后学习成就关系重大，不能等闲视之。

任何阶级要保证自己的事业不中断，必须后继有人，这是古今通例。培养封建主义事业的接班人，乃是封建教育的重要内容。吕祖谦企图通过封建等级品名及道德伦理教育，培养出一批政治上坚定拥护封建主义事业的人材。在这个问题上，吕祖谦和朱熹、陆九渊以及所有理学家并无二致。所不同的是朱熹、陆九渊和其他的一般理学家所要培养的是“醇儒”，即注重心性修养，实际上是“风痺不知痛痒”的蠹物。吕祖谦认为这些人虽然是封建等级制度和伦理纲常的虔诚信奉者，但不通世俗，没有处事应变的真才实学，因而在关键时刻除了为封建统治尽忠尽节，以一死殉君之外，再也无补于封建统治。基于这种认识，吕祖谦认为培养目标应该既能以封建道德约束自己，又能对封建主义事业发扬光大，尤其是当封建统治面临危难之际，拿得出拯救朝廷具体办法的“实用”人材。

由此出发，吕祖谦指出看书学习主要是学习治国之技艺，而不是“徒观文采”。他说：“观书不可徒观文采，要当如药方酒法求其君臣佐使，互相克制，有以益吾身也。”(《杂说》)他针对当时以中举为读书学习唯一目的的状况，说：“人能以科举之心读书，则

书不可胜用矣。”认为一旦将读书作为叩开仕禄之门的敲门砖，这种书愈读将愈自私、愈愚蠢，他说：

> 后世自科举之说兴，学者观国家之事如越人视秦人之肥瘠，漠然不知，……异时一旦立朝廷之上，委以天下之事，便都是杜撰。（《周礼说》）

很明显，如果将国家大事交给这些只知读书中举做官，其余什么都“漠然无知”的学者处理，非坏事不可。吕祖谦的这一说法曲折地批判了科举取士制的弊端，在当时有一定的现实意义。

吕祖谦力主读书学习必须“求实用”。他说：

> 百工治器，必贵于有用。器不可用，工弗为也。学而无所用，学将何为也邪？（《杂说》）

工匠们制作器皿是因为器皿在人们的日常生活中派得上用途。如果器皿无助于人们的生活，工匠们也就不去制作了。学者读书学习，就是因为书本知识能为社会所用，如果读书而对社会无用，这种书还要读什么呢？因此，读圣贤之经典，要以能用于事为贵。他说：

> 今人读书全不作有用看。且如人二三十年读圣人书，及一旦遇事便与闾巷人无异。或有一听老成人之语，便能终身服行，岂老成人之言过于六经哉？只缘读书不作有用看故也。（《杂说》）

在这里，吕祖谦颇有轻视“闾巷人”和“老成人之语”的倾向，不适当地夸大了“六经”对人们社会生活的指导作用。这是士大夫之偏见，但是他以为读书必须讲究“实用”“要作有用看”，这无疑是对的。

以读经致用为目的，吕祖谦倡“惇厚笃实”之学风。他说：“大抵为学，不可令虚声少，实事多，非畏标谤之祸也，当互相激扬之时，本心已不实，学问已无本矣。”（《杂说》）吕祖谦这一说法

与叶適批判理学家"虚声多而实力少"的观点是一致的。他认为学者之所以不要图虚名声,而要真正潜心于学问,就在于唯如此,方能使自己学习功力扎实,从而具备经世致用之真本领。

吕祖谦治学的主要特点是不囿于门户之见,对各家学说兼容并蓄。他认为在学术问题上应该具备求同存异之气度。这是因为世界上学术观点完全一致的情况终究少见。即使彼此意气相投,学术见解相当接近的人,也总有不一致的地方。他说:

> 人之相与,虽道合志同之至,亦不能无异同。且如一身早间思量事,及少间思之,便觉有未尽处。盖无缘会无异同。(《杂说》)

"道合志同之至"者也会有分歧,这个说法不难理解。以同一个人而言,早上考虑的问题,过了一会儿再考虑时便觉得刚才的思虑"有未尽处",需要加以修正,唯如此方能进步。何况是不同的人呢?学者对于不同学术观点必须慎重对待,认真研究。不能凭个人的一时喜怒好恶而决定向背取舍。否则就无法开拓眼界,也妨碍了学问的增长。

基于此,吕祖谦提倡泛观广接,强调多接触些不同观点。他指出:

> 近日思得吾侪所以不进者,只缘多喜与同(臭)味者处,殊欠泛观广接,故于物情事理多所不察,而根本渗漏处,往往卤莽不见。要须力去此病,方可。(《文集·与刘衡州》)

这里,吕祖谦将学业"不进",归结为"多喜与同臭味者处,殊欠泛观广接",这是很有道理的。因为党同伐异,必然"所感浅狭",而且容易因观点不同而将有价值的学术观点轻易否定。他坚决反对"道不同不相知"的理论,认为这是"缺乏广大温润气象"(《文集·与朱元晦》)的表现。

吕祖谦强调,评价某种学术思想或某一学者,"要须公平观

理，而撤户牖之小。”（《文集·与陈君举》）关于这一点，在对待王安石的问题上是很明显的。王安石在理学家那里，不啻是名教之罪人。理学的奠基人二程兄弟曾公开指责王氏之学“坏了后生学者”，表示要对其“先整顿”。后世大多数理学家继承了二程这一观点，对王安石其人其学诋毁甚多。吕祖谦尽管在政治上反对王安石变法，学术上与王安石分歧不小，但是反对将王安石的学术思想一笔抹煞。在一次谈论《易》时，他曾向内弟曾德宽建议说：“且看欧（阳修）、王（安石）、苏（东坡）三集，以养本根。”（《文集·与内弟曾德宽》）肯定了王安石论《易》之学术成就，从而也表现了“公平观理，而撤户牖之小”之雅量大度。

吕祖谦不仅自己力求对不同观点的学者持论公允，而且明确要求其门人“毋得……訾毁外人文字”，同时也不要在同一学派内部互相吹捧，“毋得互相品题，高自标道，妄分清浊。”（《学规》）

吕祖谦在此提出了一种检验自己学力的方法，即能否与众多学术观点不合者相处平和。他说：

> 今之学者唯其不专意于讲习，故群居相与，多至于争是非，较胜负，使其一意讲习，则我见处众之可乐，而不见其多事矣。学者欲自验为学之进否？观其处众之乐与否可也。（《易说·兑》）

他的意思是，学者如都能将精力专意于讲习学问之上，就不会与别人较一日之是非，争一时之高下。大凡与人争论不休，固执一事一时之是非胜负，而不能和别人平和相处者，都是一些浅薄之辈。因为他们没有把心思放在对学问的探求之上。这不仅影响学问之“进”，而且会妨碍自己个人道德的升华。今天看来，吕祖谦这个观点仍有其可取之处。

吕祖谦还指出在学习问题上，不应该“讳过而自足”。他这

样说：

> 譬诸人之成室，方其作也，一柱之不良，一梁之不正，斤削斫刻之或失其道，唯恐旁观者之不言。随言随改，随改随正，略无所惮。其心以谓吾知良吾室而已。凡所以就其良而去其不良者无所不至。此善学而逊志之说也。若夫聚不良之木，用不良之匠为不良之室，专心致志，自以为是，而以人言为讳，及其成也，自以为是，惟恐人言其非，如此，则必至于颓败而后觉悟，岂不哀哉。（《杂说》）

造房营室，需要旁观者的知无不言，而且是“随言随改，随改随正，略无所惮”，读书学习又何尝不是如此呢？吕祖谦认为大凡自以为是者往往是腹中无真才实学之辈。同样，凡是好向别人炫耀自己才能的人，一般是些浅薄之徒。“无文学者，恐人轻其无文学，必外以辞采自炫，实有者却不如此。”（《易说·谦》）这是说如果真有真才实学就不怕别人“轻其无文学”。而学问根底不深之人才会或以“自炫”掩盖其无知，或是根本就不知天高地厚而夸耀。吕祖谦的这个论述可谓是对“无文学者”的诛心之论。

读书学习贵在知其所以然。吕祖谦说：“夫人之作文既工矣，必知所以工；处事既当矣，必知所以当。为政既善矣，必知其所以为善。苟不知其所以然，则虽一时之偶中，安知他时之不失哉？”（《杂说》）文章写得好要知道之所以写得好的原因；事情处理得当，要知道之所以处理得当之根由；政令订得好，也要知道好在什么地方。如果不知道其所以然，即使碰上一次成功，也是带有很大的盲目性，很难保证下次还会成功。不要偶然的碰巧而要经常的“中”，则必须找出带规律性的东西。

怎样才知道其所以然？吕祖谦说：

> 学者不畏有病，畏无病。如作文，作出方见工拙；如做官，做出视是非。有工拙，有是非，固然不及浑然无失之人。

比之袖手不作，不向前者做则胜矣。盖出来做后便见得病，方有下手可整理处。若不出做，则虽有病，无下手处，岂不费力。故病浮见于外者，病根犹浅，病伏于内而不外见者，病根最深。（《孟子说》）

事情做出来才知道是与非，文章也只有写出来才知道工与拙。有非、有拙，固然比不上无非无拙；但总要比袖手旁观，什么事都不做要强得多。因为只有亲自动手，才知道毛病之原因，纠正起来才有下手之处。这好比医生治病，“须是寻他病根磨治，始得。”事情往往是这样，毛病暴露在外面，病根不难找到；可以对症下药，病就不难治疗。如果毛病之由不明，治疗起来就很困难。治病如此，读书学习也是如此。吕祖谦关于“学者不畏有病，畏无病”，闪烁着知识来自实践之异彩，从而深化了他“讲实理，育实材而求实用”教育思想。

第六节　“合群策，集事功”

中国封建社会是君主专制社会。在这种政治结构中，皇帝一言九鼎。天下人对于君命无论是对是错，唯有服从。君主开明，社会则相对稳定；君主昏庸，天下则苦不堪言。由此，一般理学家都坚持认为，社会的兴衰、政治的治乱、历史的发展演变，完全决定于君主之“心术”。朱熹曾说：“天下之事，千变万化，其端无穷，而无不本于人主之心者。”（《朱文公文集·戊申封事》）吕祖谦有时亦认为人主之“心术”在历史发展过程中有着重大影响，但他又坚持认为不应将人主“心术”看成是社会历史发展的决定因素。他在《与周子充》的信中这样说：“秦汉以后，只患上太尊，下太卑。”尽管吕祖谦是封建等级制度的坚决拥护者，但他这种说

法又毕竟是对君主专制制度的一种委婉批评。吕祖谦的时代，正是君主专制日益强化的时代，他敢于如斯说，确实需要过人之胆魄。

吕祖谦坚决否定“天下之事”，“无不本于人主之心者”之理论。他指出这种理论只能加重“上太尊，下太卑”之患，极不利于国计民生。为此，吕祖谦对君主“独运万机之说”进行了详尽驳斥，断言“独运万机”说至少有四大弊端：

第一，一人独断天下大事，总不免有所遗漏，因而会贻误治效。他说：

> 琐微繁细，悉经省览，酬酢臣划，日不暇给，而天下大计或有所遗，治效不进，岂不甚可惜乎？（《文集·淳熙四年轮对札子二首》）

无论是谁，其精力总是有限的。事无巨细，一人独揽，要想全无遗漏，是不可能的，尤其是在小事情上耗费过多之精力，就会忽略大政方针，势必影响治国之效果。

第二，大臣有职无权，有名无实。一旦天下有事，大臣们就无法为君主招集人马。“监司、守令，职任率为其上所侵而不能令其下。……一旦有事，谁与招麾而伸缩之耶？”（《文集·淳熙四年轮对札子二首》）由于君主包揽大权，侵犯了大臣们之职权，大臣再去侵占其下一级部属之权职，以此类推，“监司、守令”之权职均为其上司所侵，而不能有效地“令其下”，失去了应有之权威，这样到了关键时刻，指挥系统就会混乱不堪。

第三，君主无人拥戴，有被架空的危险。“一命而上，大小相承，积而至于人主，然后尊重无以复加，苟万机独运，大臣而下皆为人所易，则人主岂能独尊重哉？”（《文集·淳熙四年轮对札子二首》）君命一出，大小官员都遵旨办理，从表面上看君主之权威无以复加，但大臣之职位却变成了无论什么人都可以滥竽充数

之虚位，这样一来，君主身边就没有得力的肱股辅弼，君主就不可能真正尊贵得起来。

第四，容易造成奸小佞幸之专权。君主事事躬亲，势必手忙脚乱，许多事情无法处理，这样就使身边的亲近佞幸有了越俎代庖之机。如果这时再有"妄意在旁者"，"工于揣摩"，投君之所好，骗得君主信任，至此，麻烦也就接踵而至。

吕祖谦指出凡是头脑清醒的君主都不应该迷信"独运万机"之说。他指出：

> 勿以聪明独高而谓智足遍察，勿详于小而遗远大之计，勿忽于近而忘雍蔽之荫。（《文集·淳熙四年轮对札子二首》）

他曾当面规劝孝宗皇帝不要包揽一切。否则"天下徒闻陛下独运万机，事由中出，听其声，不究其实，……声势侵长，趋附浸多，过咎浸积。"（《文集·淳熙四年轮对札子二首》）长此以往，对于国家的长治久安极为不利。

为了进一步驳斥心术决定论，吕祖谦还从社会伦理制度产生这一角度论证了这个问题。他认为"人纪"即社会伦理制度，并非是哪一位圣主明君独自建立的，而是"籍众人之力而共建。"他说：

> 大抵人纪乃天下之物，非汤得而私有之。既不得私有则亦多与天下共之。固非汤一手一足之力，亦当籍众人之力而共建明之。故汤因自然之理顺而不咈，乃汤之肇修人纪也。（《书说·伊尹第四》）

其言下之意是"天下之事"，"无不本于人主之心"之说根本不可信。试想以"人纪"这样重要的事情，都不是由"汤一手一足之力"而完成的，又遑论其他。

吕祖谦正确地认为决定国家大事和社会进步的决不是帝王

之心术。必须"合群策，定成算，次第行之"，"广揽豪杰，共集事功"方能奏效。他说：

> 如勾践、种（文种）、蠡（范蠡），如高祖，良（张良）、平（陈平），相与共图大计，反复筹划，至于今可考，曷尝敢易为之哉？……夫一郡一邑之事，尚疑者半，难者半，参合审定，然后至于无悔，况天下大计果无可疑而无可难耶？……故先尽其所疑，极其所难，再三商榷，胸中了然无惑，然后敢以身任之，虽死不悼。（《文集·乾道六年轮对札子二首》）

勾践、文种、范蠡以及刘邦、张良、陈平等古之君臣，凡要作出重大决策总要事先互相质疑，非常慎重，不敢轻易做出决定，而不是由勾践、刘邦"独运万机"。由于他们事先反复"参合审定"，故而他们所定下来的大政国策就没有什么大的差错，这是值得后世君主效法的。吕祖谦认为处理郡县中的小事尚且要再三斟酌才付诸实施，更何况是涉及天下大计之事呢？唯有事先"尽其所疑，极其所难"方能稳操胜券。

与"合群策、定成算、次第行之"的观点相一致，吕祖谦坚决反对君主"自任一己聪明"的"师心自用"。他说：

> 舜，格于文祖，询于四岳、明四目、达四聪，方说出治天下规模。如食哉惟时，蛮夷率服之类，此是圣人之治天下手段。必先资诸人而后展出规模。后世兴王之君即位之初必自用。如高祖一入关便约法三章，晋悼公一即位亦便自用。（《杂说》）

吕祖谦认为古代圣王治理天下，要订立治国安邦的大政方针（"规模"）总是要先广泛地征求别人之意见，做到"明四目、达四聪"，如舜就是这样做的。而后世君主一即位就"师心自用"，一点儿也不听取他人之意见，随随便便地颁布法令，这就很难避免失误。吕祖谦激烈地抨击了后世封建君主"自任一己聪明以临天

下"的行为。他说：

后世之君，自任一己聪明以临下，适足为不知，盖用众人聪明以临下，此乃大君之所宜。（《易说·临》）

在吕祖谦看来，尧舜这些古代圣王之所以超越"后世之君"关键就在于他们在处理问题时，注意汲取"众人聪明"，"是以天下之耳目为耳目，是上下远近俱无壅蔽不通下情者，此舜即位第一件事。"（《杂说》）

吕祖谦这些论述不是无意义的，它不仅在客观上否定了权力过分集中的君主专制制度，而且还涉及对历史发展决定因素的有益探索。吕祖谦敏锐地察觉到这么一个问题即国家的兴亡与"下情通塞"有着密切关系。他指出：

汉武帝穷侈、淫刑、黩武、比秦、隋无几。然秦、隋亡而汉不亡，要须深思。二世、炀帝只以下情不通，故亡。汉武下情却通，只轮台诏可见。外面利害，武帝具知之，国之存亡，只看下情通塞。（《杂说》）

这就是说，君主必须及时了解世务民情，才能维护自己的统治，如与外界隔绝，"下情不通"，就会导致国家的衰与亡。

因此，吕祖谦力主广开言路，以利于下情宣达。他说：

实以言路通塞，乃人主切身之利害也。侈心邪念，阙政舛令，出于我而恬不自觉者，夫岂一端？而乱荫祸机，群情众议，隐匿壅遏而不得上闻者，亦何可胜数哉！待言者之饬正宣达，不啻疹之待砭，躄以待杖也。（《文集·馆职箚》）

君主出于"侈心邪念"颁发了错误之政令，而本人又未能及时认识由此造成的"乱荫祸机"，民众激愤之情和怨怒之言，被"隐匿壅遏"不能上达君主的，也实在是太多了。要使君主及时认识"阙政舛令"之危害，准确掌握民情，唯虚心听取臣子的"饬正宣达"，这关系到君主本身的切身利害。吕祖谦的这一观点，否定了君主

总是圣明的传统见解，如果没有对封建政治生活的认真反思和深刻认识，决不可能提炼着如此带有启迪意义的见解。

一般理学家所坚持和宣扬的是历史退化论，如朱熹就是这样认为的：三代一片光明，是天理流行之时代，而三代以降，则是一代不如一代。吕祖谦不同意上述见解。在他看来，历史的发展"有因有革"，即对历史既不能采取虚无主义的态度，一概否定，推倒重来，更不能借谨守祖宗之法而因循守旧，坐视其弊，必须大胆革除已经过时的陈规陋习。他指出：

> 祖宗之意，只欲天下安。我措置得天下安，便是承祖宗之意，不必事事要学也。（《易说·蠱》）

吕祖谦以为，祖宗之所以订立法令、规矩，目的是要求天下太平。当这些祖宗的旧章程妨碍了天下太平，后人则应该加以革除，这是最好的师承祖宗之意，而不必每件事都要照老祖宗的办法去做。

吕祖谦主张"不必事事要学"祖宗，是基于这样的认识：即历史在前进，"先世制度"只适应于"先世"，而不适应于"后世"，因此"施行先世制度于今日"是注定不能成功的。例如，战国时期不少人宣扬的"帝王之道"就是因为早已不符合当时的社会实际，变成了"迂阔难行"的空误："战国之时指以为帝王之道者类皆迂阔难行者也，知王道之近思者惟孟子一人而已。"（《大事记·解题》卷3）意谓孟子学说之所以有生命力，就在于他修定了古之"帝王之道"，而比较贴切社会的实际状况。

吕祖谦还认为，人始终是推动社会前进的主体力量。"大抵有人事有天理，人事尽然后可以付之天。人事未尽，但一付天，不可。"（《孟子说》）在这里，尽管尚笼罩着一丝天命论的阴影，但他所强调的是尽"人事"即发挥人的主观能动性，而不是将一切推诿于天。与此相一致，吕祖谦高度重视人在历史变革中的作用。

他指出：

> 和气致祥，乖气致异，二气之相应。犹桴鼓也。物之祥，不如人之祥。故国家以圣贤之出以为祥，而景星黄云神爵甘露之祥次之。物之异不如人之异，故国家以邪佞之出以为异，而彗孛飞流龟孽牛祸之异次之。（《东莱博议·盗杀伋寿》）

这是说物产的阜哉、天气之吉兆，都不如德才兼备的圣贤对于社会进步、历史发展、国家安定作用大。只要社会上多些杰出之人才，历史的发展就会更快一些。

第八章　考亭学派理学体系中的实学思想

以朱熹为代表的考亭学派，是南宋时期重要的理学派别之一。在他们的庞大的理学体系中，虽然有“虚”的一面，但也蕴含有实学思想。朱熹及其弟子在他们的著作中，曾多次地使用过“实学”这一概念，并且从不同的层次和角度，阐述了他们的实学思想。这种实学思想，不但是南宋社会矛盾和民族矛盾的反映，而且也是儒学复兴和发展的产物。朱熹在《大学章句序》中指出，从汉唐以来，“俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用；异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。”他们的实学思想，是在同俗儒的“无用”与佛老的“无实”的辩论中发展起来的。其内容既丰富，又系统，主要有：实理论、实性论、实功论、实践论、经世论、帝王之学、格物游艺之学等。发掘和剖析考亭学派理学体系中的实学思想，不但可以具体地说明理学与实学之间的内在联系，而且也可以为研究中国实学思想史理出一条重要发展线索。

第一节　朱熹和考亭学派

南宋考亭学派，是由宋代理学集大成者朱熹所创立，所以，亦叫朱子学派。在朱熹一生中，除在江西、浙江、湖南、安徽等地

短时间从政外，其余时间均在福建各地授徒讲学、著书立说，晚年定居于建阳县考亭，所以由他所创立的学派，被称为考亭学派。

朱熹，字元晦，一字仲晦，号晦庵，晚号晦翁、遯翁、沧洲病叟。他生于宋高宗建炎四年(1130)，卒于宋宁宗庆元五年(1200)，享年71岁。祖籍安徽婺源人。朱熹生于福建尤溪。时，其父朱松任建州尤溪尉。下面是朱熹一生的简要经历，从中可以把握其实践和理论活动的轨迹。

19岁(1148)，登进士第。

22岁(1151)，授左迪功郎，泉州同安主簿。他在同安任上，"苟利于民，虽劳无惮，职兼学事，选邑之秀民充弟子员，访求名士以为表率，日与讲学圣贤修己治人之道。"(《黄勉斋先生文集》卷8《朱侍讲行状》)对于赋税之簿，他都要"逐日点对佥押，以免吏人作弊。"(《朱子语类》卷106)办"学官"，建"经史阁"，注重文化教育。

29岁(1158)，同安主簿四考满，差监潭州南岳庙。

34岁(1163)，宋孝宗即位，诏求直言。朱熹呈上《壬午应诏封事》，系统地阐述了他的经世主张。他向皇帝提出"讲学"、"定计"、"任贤"三策，即"夫讲学所以明理而导之于前，定计所以养气而督之于后，任贤所以修政而经纬乎其中。天下之事无出乎此者矣。"(《朱文公文集》卷11)

42岁(1170)，在崇安县五夫里首倡社仓，"立社仓崇安县十七所"。建议在每年青黄不接之时，官仓贷粟于民，出息什二。"小饥则驰半息，大祲则尽蠲之。"推行社仓后，"一乡四五十里之间，虽遇凶年，人不缺食。"

43岁(1172)，《资治通鉴纲目》59卷成，《八朝名臣言行录》24卷成。他所以"掇取其要，聚为此录"，是因为在他看来，这两

部史学著作"所载国朝名臣言行之迹，多有补于世教。"(《朱文公文集》卷 75《八朝名臣言行录序》)

49 岁(1178)，任江西南康军。他除了笃办学官，复建白鹿洞书院外，集中精力举办荒政。发布《劝谕救荒》文，"令主户各存恤佃客户，有余米平价出粜，以济乡闾"。"如有违令闭粜者，当根究施治"，同时，奏请朝廷减免税钱，开场济糶。他还以官府出钱米筑坝修堤，饥民就役，以工代赈。

51 岁(1180)，呈上《庚子应诏封事》，提出"恤民之实在省赋"的主张。他说："天下国家之大务，莫大于恤民，而恤民之实在省赋，省赋之实在治军。"(《朱文公文集》卷 11)

52 岁(1181)，除提举浙东常平茶盐公事。浙东饥荒，"熹始受命，即移书他郡，募米商，蠲其征，及至，则客舟之米已辐凑。""凡丁钱、和买、役法，榷酤之政，有不便于民者，悉厘而革之。"(《宋史·朱熹传》)并且在浙东"推行崇安社仓法。"

59 岁(1188)，除直宝文阁等职。他向皇帝呈上《戊申封事》，指出今日之急务是"辅翼太子，选任大臣，振举纲维，变化风俗，爱养民力，修理军政六者是也。"

60 岁(1189)，他向皇帝提出了富国强兵的十大主张。他说："深为陛下筹之，则若讲学以正心，若修身以齐学，若远便嬖以近忠直，若抑私恩以抗公道，若明义理以绝神奸，若择师傅以辅皇储，若精选任以明体统，若振纲纪以厉风俗，若节财用以固邦本，若修政事以攘夷敌。凡是十者，皆陛下所当警动自新而不可一有阙焉者也。"(《朱文公文集》卷 12《己酉拟封事》)

61 岁(1190)，知福建漳州。在漳州任上，除了蠲减赋税外，他还推行"正经界"措施，以防田不均和土地兼并。极力改革某些不良风俗习惯，"土俗崇信释民，男女聚僧庐为传经会，女不嫁者为庵舍以居，熹悉禁止。"(《宋史·朱熹传》)

64 岁(1193),朝廷任命他为知潭州荆湖南路安抚使。他到湖南后,即奏调"飞虎军",编练地方武装,采取软硬兼施的手法,镇压了少数民族起义。同时,他修复了岳麓书院,授徒讲学,传播理学。

65 岁(1194),召任焕章阁待制兼侍讲,对宋宁宗讲述帝王之学。他借进讲之机,向皇帝面陈四事:"首罢修葺东宫之役";"下诏自责,减省舆卫";"近习不得干预朝政,大臣不得专任已私";"寿皇之遗体,得安于内,则宗社生灵皆蒙福于外矣。"(《朱文公文集》卷 14《经筵留身面除四事札子》)由此,触怒了权贵,不久,即罢官归里。

70 岁(1199),韩侂胄擅政,立伪学党籍。朱熹及其弟子在政治上受到诬陷与迫害。

71 岁(1200),病卒。

从朱熹的一生来看,他虽胸怀经国济民之志,也曾几任地方官吏,但是他的坎坷仕途,终难施展其才能。他的大部分时间是在福建各地著述、讲学,为建构他的庞大的理学体系贡献了毕生的精力。他的主要著作有:在经学方面,有《周易本义》12 卷,《易学启蒙》4 卷,《诗集传》8 卷,《诗序辩说》1 卷,《仪礼经传通释》23 卷,《礼仪集传集注》14 卷,《古今家祭礼》20 卷,《书经集传》8 卷,《孝经刊误》1 卷等;在四书方面,《四书章句集注》19 卷,《四书或问》39 卷,《孟子问辨》11 卷等;在历史学方面,有《资治通鉴纲目》59 卷,《八朝名臣言行录》24 卷,《伊洛渊源录》14 卷等;在文学方面,有《楚辞集注》8 卷,《韩文考异》10 卷等。此外,还有《阴符经考异》1 卷,《周易参同契考异》1 卷,《小学》6 卷等。他所编辑注释的书有:《二程遗书》25 卷,附录 1 卷,《二程外书》12 卷,《近思录》14 卷,《上蔡语录》3 卷,《太极图说解》,《通书解》等。除以上著述外,还有《朱文公文集》100 卷,《续集》11 卷,《别

集》10卷,《朱子语类》140卷等。

考亭学派是由朱熹及其弟子所组成。朱熹及其弟子在各地多立精舍、书院,登台会讲,授徒传道,人数甚多。据陈荣捷《朱子门人》载,登门求教,自称弟子者多达488人,来自福建、浙江、江西、湖南、安徽、江苏、四川、山东等地,其中福建籍就有164人,占总数三分之一。清人张伯行指出:"昔孔子徒三千,而斯道赖以昭著。朱子门下知名之士如黄(榦)、陈(淳)、蔡(元定、沈)、刘(爚)辈,亦不下数十余人。故其著述最富,问答最多,而理学因之大明。"(《正谊堂文集续集》卷12《答冉永光检讨》)

黄榦(1152—1221),字直卿,号勉斋,人称勉斋先生,福建闽候人,出身官僚家庭,历任浙江嘉兴酒库、浙江临川县令、江西新淦县令、湖北汉阳知州、安徽安庆知州等,多有政绩。他是朱熹的女婿。从25岁起至朱熹卒,始终跟朱熹学习,"于师门最为亲切"。对朱熹著作,黄榦"纂集考订之功居多"。他著书立说"具持师说",最得朱学之真谛。朱熹临终前,以深衣及所著书属榦,手书与诀曰:"吾道之托在此,吾无憾矣。"他的主要著作有:《论语注语问答通释》、《周易系辞传解》、《孝经本旨》、《圣贤道统传授总序说》、《朱子行状》、《中庸总论》、《经解文集》、《勉斋文集》等。其文务实际,力排空谈心性之言。他对朱子学的突出贡献有:一是提倡"有体有用之学",以"理一分殊"来论述"道"的体用关系;二是确定朱熹在道统中的地位,认为"由孟子而后,周、程、张子继其绝,至熹而始著";三是在道德修养上,提倡"默认实体"之说;四是推广朱学于全国。清人黄百家指出:"黄勉斋系得朱子之正统。其门人一传于金华何北山基,以递传之于王鲁斋柏,金仁山履祥,许白云谦;又于江右传饶双峰鲁,其后遂有吴草庐澄,上接朱子之经学,可谓盛矣。"(《宋元学案》卷83《双峰学案》)

蔡元定(1135—1198)字季通,福建建阳人。清人全祖望指

出:“蔡氏父子兄弟祖孙,皆为朱学干城。”蔡元定与朱熹交游40余年,“熹疏释《四书》,及为《易诗传》、《通鉴纲目》,皆与元定往复参订。《启蒙》一书,则属元定起稿”。所以,蔡元定死后,朱熹在祭文中评价说:“呜呼季通,而至此耶!精诣之识,卓绝之才,不可屈之志,不可穷之辩,不复可得而见矣!”(《朱文公文集》卷87《又祭蔡季通文》)蔡元定主要著作有:《律吕新书》、《地理古经》、《发微论》、《皇极经世指要》、《大衍详说》、《燕乐原辨》等。

蔡沈(1167—1230),字仲默,蔡元定之次子。他是考亭学派中最有创见的学者之一,著有《洪范皇极》、《书经集传》、《至书》、《九峰公集》等。按照象数学的理论,他认为“数”是天地万物的本原。“天地之所以肇者,数也;人物之所以生者,数也。”(《洪范皇极·内篇中》)在自然科学方面,他也有突出贡献。

刘爚(1144—1216)字晦伯,号云庄,福建建阳人。关于他的学术事功,《宋史·刘爚传》云:他“与弟韬仲受学于朱熹、吕祖谦。伪学禁兴,爚从熹于武夷山,讲学读书,恬然自适。提举广东常平,迁尚书左郎官,转对言迁国子司业。请以朱熹所著《论语》、《中庸》、《大学》、《孟子》之说以备劝讲,正君定国,慰天下学士大夫之心。乞罢伪学之诏。又请以熹白鹿洞规颂示太学。取熹《四书集注》刊行之。进国子祭酒,兼工部侍郎,试刑部侍郎,权工部尚书。所著有《奏议》、《史稿》、《经筵故事》、《东宫诗讲》、《礼记解》、《讲堂故事》、《云庄外稿》等。

陈淳(1153—1217)字安卿,号北溪,福建漳州龙溪人,学者称北溪先生。他曾两度从学于朱熹。在朱熹弟子中,他虽为晚出,但却占有重要地位。清人全祖望指出:“沧洲诸子,以北溪陈文安公为晚出。其卫师门甚力,多所发明。然亦有操异同之见而失之过者。”他指责“江西之学不读书不穷理,只终日默坐澄心,正用佛家之说。”诋毁陈亮“陷学者于功利之域。”他的主要著作有:

《北溪先生全集》54卷、《北溪字义》、《中庸大学讲义》、《周易讲义》等。在他的著作中，实学思想较为丰富。

真德秀(1178－1235)字实夫，号西山，福建浦城人，历任江东转运副使，泉州知府，福州知府、潭州知府、中书舍人、礼部侍郎，参知政事、户部尚书、翰林学士等职。"立朝不满十年，奏疏无虑数十万言，皆切当世要务，直声震朝廷。"他的主要著作有：《四书集编》、《文章正宗》、《大学衍义》、《读书记》、《心经》、《武经要略》等。他虽是朱熹的私淑弟子，但学术成就很高。"得孔孟之心传，可以继文公后而成一代大儒。"(张伯行《西山文抄序》)张伯行的这一评价，是颇为中肯的。

上述朱熹弟子不但在实践上具有强烈的经世意识，而且在理论上也发展了朱熹的理学思想和实学思想，为弘扬朱子学说作出了重要贡献。在宋代，考亭学派是一个影响深远的学术派别。

第二节 "吾儒万理皆实"

在本体论上，朱熹及其弟子的实学思想主要表现为实理论。"吾儒万理皆实，释氏万理皆空。"(《朱子语类》卷124)宇宙本体是"实理"还是"空理"(或虚理)，这是考亭学派和佛、老在宇宙观上的根本分歧。在朱熹看来，所谓"实理"，主要是指"天地万物本然之理，人伦日用当然之事。"(《朱文公文集》卷46，《答汪太初》)他援引程颐以实理来描绘"实学"，指出《中庸》"始言一理，中散为万物，末复合为一理，'放之则弥六合，卷之则退藏于密'，其味无穷，皆实学也。"(《中庸章句题解》)这是从本体论的高度，用"理一分殊"的观点来说明实学的本体论意义。

在朱熹看来，理是先于天地万物，凌驾于物质世界之上的绝对精神。理只是个“无形迹”，“无情意、无计度、无造作”(《朱子语类》卷1)的“净洁空阔的世界”。从这种意义上说，理是“无”，是“空”。但是，“理”作为世界的本源或本体，并不是老、庄说的“无”、佛教说的“空”，而是虚与实、有与无、清与浊的统一。按照朱熹的说法，理是“该贯虚实、清浊而言”，“有此理，则清浊、虚实皆在其中。”(《朱子语类》卷98)“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。”(《朱子语类》卷94)即从本体论上看，“理无形体”，决不能把它与有形有象的具体事物混为一谈。但是，从理与物的关系来看，理不是“空理”，“虚理”，而是“实理”。他指出：

> 天下之理，至虚之中，有至实者存；至无之中，有至有者存。夫理者，寓于至有之中，而不以目击而指数也。(《朱子语类》卷13)
>
> 所谓“事来尚虚”，盖谓事之方来，尚虚而未有；若论其理，则先自定，固已实矣。“用应实有”，谓理之用实，故有。“体该本无”，谓理之体该万事万物，又初无形迹之可见，故无。(《朱子语类》卷67)

可见在朱熹的心目中，理是一个“虚中有实”、“无中见有”的实理。

他还借用周敦颐的“无极而太极”的命题，对理的基本特性作了说明。认为“无极而太极”即是“无形而有理”，是由“无形”与“有理”两个因素所构成，他说：

> “无极而太极”，只是说无形而有理。所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。
>
> 无极者无形，太极者有理也。周子恐人把作一物看，故云无极。(《朱子语类》卷94)

无极是有理而无形。……太极是五行阴阳之理皆有，不是空的物事。（《朱子语类》卷 94）

在这里，朱熹反复说明：一方面太极（理）虽是“无形”，但太极之中却有阴阳五行之理，“不是空的物事”。另一方面，太极虽含有阴阳五行之理，但又不能“把作一物看”，即在阴阳五行之外，“别有物为太极也。”“理”是“无形”与“有理”的有机统一，二者缺一不可。

朱熹说明了“理”的二重性之后，依据“体用一源”和“显微无间”的原则，进一步从两方面论证了“理”何以为“实”的道理。朱熹指出：“‘体用一源’，体虽无迹，中已有用。‘显微无间’者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中有微。”（《朱子语类》卷 67）这是说，从理本论角度看，理虽无形迹，但本体中已具天地万物之理，这叫“体中有用”；从天地万物看，天地万物既已产生，此理即存在于天地万物之中，这叫“显中有微”。

（一）从“体用一源”看，“理”虽无形体，但在本体中已具有天地万物之理。正因为本体中具有天地万物之理，所以才能够生发出天地万物。“凡物之生，必实有其理而生。”（《朱子语类》卷 64）理生天地万物，“如播种相似，须是实有种子下在泥中，方会日日见发生。若把个空壳下在里面，如何会发生？”（《朱子语类》卷 69）朱熹指出：

未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有其天地；若无此理，便也无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。（《朱子语类》卷 1）

盖有是实理，则有是天；有是实理，则有是地。如无是实理，则便没这天，也没这地。凡物都是如此。（《朱子语类》卷 64）

(二)从"显微无间"看,"既已成物,则物各有理。""物之所在,莫不有理"。"若无是物,则不见理之所寓",若"无此气,则道理无安顿处"。"虚的物在实上见,无形的物因有形而见。"(《朱子语类》卷 60)从理寓于物、存于气来看,"理是实字"。(《朱子语类》卷 62)但是天地万物本身并不等于理,理只是万物之中的规律和法则。"天下之物,则必各有所以然之故与所当然之则,所谓理也。"(《大学或问》卷 1)朱熹从不同的侧面反复地阐述了这一道理。

他从"理寓于气"(《朱子语类》卷 94)方面,说明理是"实"的,并非"虚"的。朱熹说:

> 有这气,道理便随在里面;无此气,则道理无安顿处。(《朱子语类》卷 60)
>
> 既有理,便有气;既有气,则理又在乎气中,两个不曾相离。(《朱子语类》卷 68)

朱熹从"理不外物"(《朱子语类》卷 58)方面,说明理是"实"的,并非"虚"的。朱熹说:

> 上而无极、太极,下而至于一草一木,一昆虫之微,亦各有理。盖天下之事,皆谓之物,而物之所在,莫不有理。(《朱子语类》卷 15)
>
> 天地之间,物物上有这个道理,虽至没紧要的事物,也有这道理。盖"天命之谓性",这道理却无形、无安顿处。只那日用事物上,道理便在上面。这两个元不相离,凡有一物,便有一理。(《朱子语类》卷 62)

朱熹从"阴阳函太极"(《朱子语类》卷 75)方面,说明理是"实"的,并非"虚"的。朱熹说:

> 太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。(《朱子语类》卷 1)

盖太极即在阴阳里。如"《易》有太极，是生两仪"，则先从实理上说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。(《朱子语类》卷 75)

他还从"道不离乎器，器不遗乎道"(《朱子语类》卷 75)方面，说明理是"实"的，并非"虚"的。朱熹说：

"形而上者谓之道，形而下者谓之器"，皆是实理。……形而上者，无形无影是此理；形而下者，有形有状是此器。然谓此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离，却不是于形器之外别有所谓理。(《朱子语类》卷 95)

形而上的虚，浑是道理；形而下的实，便是器。……器亦道，道亦器，有分别而不相离也。(《朱子语类》卷 75)

由上可见，朱熹所谓的"实理"之实，有两层意义：一是"有对华而言者，谓华实之实。"(《朱子语类》卷 56)即把理看成阴阳五行之气和天地万物的"根实处"或"种子之实"，而天地万物只是由理这一根实处或种子生发出来的花果。这是从宇宙发生论来说的。二是"有对理而言者，谓事实之实。"(《朱子语类》卷 75)即认为虚之理并不是凌驾于气和物之上，而是存在于阴阳五行之气和天地万物之中。形而上之虚理存在于形而下之实物中。这是从宇宙本体论来说的。

朱熹从他的实理论出发，对道家的"以无为宗"和佛教的"以空为宗"的思想提出了批评。在本体论上，道家主张"以无为宗"，即认为宇宙的本体或本原是"无"而不是"有"，是"虚"而不是"实"，完全否定世界本体的实有性。老子说："天下万物生于有，有生于无。"(《老子》40 章)庄子亦认为"自本自根"的"道"，是"未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；至太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。"(《庄子·大宗师》)对这种"以无为宗"的道家思想，朱熹

指出：(1)“道”不是绝对之无，绝对之虚，而是无中有有，虚中有实。他认为，老庄所谓的“道”，“亦是虚。吾道虽有‘寂然不动’，然其中粲然者存，事事有。”(《朱子语类》卷 124)佛老只见“无形无兆，将谓是空荡荡；却不知道‘冲漠无朕，万象森然已具’。如释氏便只是说‘空’，老氏便只是说‘无’，却不知道莫实于理。”(《朱子语类》卷 95)他还指出，有人“以道为高远玄妙而不可学”，其实，道不过是“人生日用当然之理”，并不是“老、佛之所谓道者，空虚寂灭，而无与于人也”。(《朱文公文集》卷 38，《答周益公第三书》)(2)“有生于无”的观点是不对的。朱熹说：“《易》不言有无，老子言‘有生于无’，便不是。”(《朱子语类》卷 125)又说：“无者无物，却有此理；有此理，则有矣。老氏乃云‘物生于有，有生于无’，和理也无，便错了。”(《朱子语类》卷 98)在朱熹看来，道家错就错在“以有无为二”，视“道”为无，属形而上；“德”为有，属形而下，将二者截然分开。朱熹不同意这种形而上学的划分，故对老子的“失道而后德”的观点批评说：“老子说‘失道而后德’。他都不识，分做两个物事，便将道做一个空无的物事看。吾儒说只是一个物事。以其古今公共是这一个，不著人身上说，谓之道。德，即是全得此道于已。他说：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。’若离了仁义，便是无道理了。又更如何是道！”(《朱子语类》卷 13)同时，他对庄子的观点也提出批评说：“庄子‘神鬼神帝，生天生地’，……只是他说得惊天动地。圣人之学，则其作用处与他全不同。圣人之学，则至虚而实实，至无而实有，有此物则有此理。”(《朱子语类》卷 13)不管是老子还是庄子，都是“离了天地人物外，别说个悬空的道理”(《北溪字义》卷下)，把道与天地万物分裂为二，所以是错误的。

在世界本体或本原问题上，佛教各个宗派之间虽有差别，但是都主张“一切皆空”(“以空为宗”)，即都认为世界在本质上是

虚幻不实的。朱熹自觉地把他的实理论与佛教的"以空为宗"的思想对立起来，指出"释言空，儒言实；释言无，儒言有"。"释氏虚，吾儒实；释氏二，吾儒一"。他把儒家与佛教在本体论上的根本分歧归结为"虚"(空)与"实"、"无"与"有"、"二"与"一"的对立。他说：

> 佛氏只是空豁豁然，和有都无了，所谓"终日吃饭，不曾咬破一粒米；终日著衣，不曾挂著一条丝。"
>
> 若佛家之说都是无，已前也是无，如今眼下也是无，"色即是空，空即是色"。大而万事万物，细而百骸九窍，一齐都归于无。
>
> 若释氏则以天地为幻妄，以"四大"为假合，则是全无也。(《朱子语类》卷 126)

朱熹又以"一渊清水"为喻，形象地论证说：

> 释氏说空，不是便不是，但空里面须有道理始得。若只说到我见个空，而不知有个实的道理，却做甚用得？譬如一渊清水，清冷彻底，看来一如无水相似，它便道此渊只是空的，不曾将手去探是冷是温，不知道有水在里面。佛氏之见正如此。(《朱子语类》卷 126)

由于佛老"空其理"，就有可能导致否定理作为宇宙本体的实在性，遂使"大本不立"。所以朱熹为了捍卫理学的基石，对佛老提出批驳，是理所当然的。

陈淳虽是朱熹的晚出弟子，但在实理论上却完全继承和发挥了他的思想。(1)关于太极。陈淳承袭朱熹的思想，以"理"解太极，反对以"气"解太极。认为"太极只是以理言也"，"太极只是浑沦极至之理，非可以气形言"。从这种意义上，太极只是"无形状方体"的东西，是"虚"是"无"。但是，"太极只是总天地万物之理而言，不可离了天地万物之外而别为之论。"(《北溪字义》卷

下)离开天地万物之外而论太极,太极只能是一个"悬空底物"。太极是"立乎天地万物之表,而行乎天地万物之中。"由此,他批评了庄子的"道在太极之先"的虚无主义观点,认为"庄子谓'道在太极之先',所谓太极,亦是指三才未判浑沦底物,而道又别是一个悬空底物,在太极之先,则道与太极分为二矣。不知道即是太极,道是以理之通行者而言,太极是以理之极至者而言。"(《北溪字义》卷下)同时,他也不满意朱熹把太极说成是先于天地万物的东西,指出"太极只是至理,理不外乎气。若说截然在阴阳五行之先及在阴阳五行之中,便成理与气判为二物矣。"(《北溪先生全集》三门卷8)这无异是对朱熹思想的一个修正。(2)关于理气问题。从形而上角度看,他虽然承认理先气后,"自未有天地之先,固是先有理",但是从形而下角度看,"此理不是悬空在那里,才有天地万物之理,便有天地万物之气;才有天地万物之气,则此理便全在天地万物之中。"从这种意义说,"理字较实","理是在物当然之则。"(《北溪字义》卷下)他论证说:"才有理,便有气;才有气,此理便在乎气之中,而不离乎气。气无所不在,则理无所不通。其盛著见于造化发育,而其实流行乎日用人事,千条万绪。人生天地之内,物类之中,全具是道,与之俱生,不可须臾离。故欲求道者,须是就人事中;尽得许多千条万绪当然之理,然后可以全体是道,而实具于我。非可舍吾身人事,超乎二气之表,只管去穷索未有天地始初之妙为道体,则在此身有何干涉?此佛、老、庄、列异端邪说所以为吾道之贼,学者不可不严屏峻却。而圣门实学,坦为康庄,学者亦不可自暴自弃而不由也。"(《北溪字义》卷下)"离事物论理则理为虚。"(《北溪先生全集》四门卷10)由此出发,他批评了老子,认为老子宣传"道在天地之先",就是"离了天地人物之外,别说个悬空的道理"。同时,他也对朱熹的"分理气为二"的思想表示不满,指出:"理不外乎气,若说截然在阴

阳五行之先，及在阴阳五行之中，便成理与气为二物矣。”(《北溪字义·补遗》)又说：“理与气本不可截断作二物，去将那处截断，唤此作理，唤彼作气，断然不相交涉耶？”(《北溪先生全集》四门卷18)反复强调理在气中。理只有落实于气中，才是实理。(3)关于道器。对于这一问题，陈淳更加充实和发展了朱熹的实理论。他认为，“道之得名，须就人所通行处说，只是日用人事所当然之理，古今所共由底路，所以名之曰道。”(《北溪先生全集》四门卷18)“道非是外事物有个空虚底，其实道不离乎物，若离物则无所谓道。”(《北溪字义》卷下)“所谓道者，又非有他，只不过人事当然之理，天下古今所共由者而已。初非有幽元(玄)高妙悬空在万物之表，与人事不相干者也。”(《北溪先生全集》四门卷21)他进一步论证说：“且如足容重，足是物，重是足当然之理。手容恭，手是物，恭是手当然之理。且如视思明，听思聪，明与聪便是视听当然之理。又如坐如尸，立如斋，如尸如斋便是坐立当然之理。以类而推，大小高下，皆有个恰好的道理，古今所通行而不可废者。自圣门实学不明，然后有老、庄、佛氏一切等说。”(《北溪字义》卷下)在道器关系上，陈淳虽然承认二者的区别，但他更强调“道不离器”。指出“道不离乎气，道只是器之理。人事有形状处都谓之器，人事中之理便是道。”(《北溪字义》卷下)他以封建社会的人际关系及其道德准则为例，分析说：“且如君臣有义，义底是道，君臣是器，若要看义底道理，须就君臣上看。不成脱了父子之外别有所谓亲？即夫妇，而夫妇在所别；即长幼，而长幼在所序；即朋友，而朋友在所信。亦非外夫妇、长幼、朋友而有所谓别、序与信。圣门之学，无一不实。”(《北溪字义》卷下)由此出发，陈淳集中地批评了佛老的虚无主义思想，指出：“老、庄说道，都与人物不相干，皆以道为超乎天地器形之外。如云‘道在太极之先’，都是说未有天地万物之初，有个空虚道理。且自家身今见在天地之

后，只管想象未有天地之初一个空虚的道理，与自家身有何干涉？佛氏论道，大概亦是此意。但老氏以无为宗，佛氏以空为宗，以未有天地之先为吾真体，以天地万物皆为幻化，人事都为粗迹，尽欲屏除了，一归真空，乃谓得道。不知道只是人事之理耳。”（《北溪字义》卷下）从上述三方面，可以看出，陈淳在本体论上向前发展了朱熹的实理论思想。

真德秀基于南宋末年的现实斗争需要，在继承朱熹思想的同时，也向前发展了朱熹的实理论。他认为，道与器虽有区别，但“两者未尝相离”。即器以求道，道是实理；舍器而求理，理是虚理。他论证说：“器者有形之物也。明道先生曰：‘道即器，器即道，两者未尝相离。’盖凡天下之物，有形有象者皆器也，其理便在其中。大而天地，亦形而下者；乾坤乃形而上者。日、月、星、辰、风、雨、霜、露，亦形而下者；其理即形而上者。以身言之，身之形体，皆形而下者；曰性曰心之理，乃形而上者。至于一物一器，莫不皆然。且如，床桌器也，而其用理也。天下未尝有无理之器，无器之理，即器以求之，而理在其中。如即天地，则有健顺之理；即形体，则有性情之理。精粗本末，初不相离，若舍器而求理，未有不蹈于空虚之见，非吾儒之实学也。”（《真西山文集》卷30《西山答问》）真德秀基于他的道器统一说，进一步论证了理的实体性。他说：“形而上者理也，形而下者物也。有是理故有是物，有是物则具是理，二者未尝相离也。方其未有物也，若可谓无矣，而理已具焉，其得谓之无耶？老氏之论即失之，而为清谈者又失之尤者也。若吾儒之道则不然。天之生物无一之非实，理之在人亦无一之非实。故立心以实意为主，修身以实践为贵，讲学以实见为是，行事以实用为功。”（《大学衍义》卷13《异端学术之差》）证明理是实在的，而不是虚无的。但是，佛老以万象为空虚，故曰世界空虚。这种空虚之论与儒学貌“相似而实相反也。”他指出：“释氏之言

偶与圣贤相似者多矣。但其本不同，则虽相似而实相反也。其学以空虚为真，以理为障，而以横纵作用为奇特，故与吾儒之论正相南北。”(《真西山文集》卷 30《西山答问》)这样，在理的问题上，他就划清了实学与佛老的思想界限。真德秀由理与物“不相离”得出理是实理的结论，再由实理证明世界是实有的，而非虚空的。真德秀在本体论上，同样地坚持了朱熹的实理论思想，批判了佛老的虚无主义倾向，这是十分可贵的。

第三节 “人之性本实”

朱熹的实学思想，如果在本体论上表现为实理论，那么在人性论上则表现为实性论。

人性是实还是空呢？“吾儒以性为实，释氏以性为空。”(《朱子语类》卷 4)这是朱熹和佛教在人性论上的根本分岐之一。

朱熹根据二程的“性即理”的思想，一方面宣传人有二性之说，肯定天命之性的存在，承认“性无形影可以摸索”；另一方面又承认“性是实理”。他说：“性者，吾心之实理。”(《朱子语类》卷 60)“性是实理，仁义礼智皆具。”(《朱子语类》卷 5)即认为性不是空的，而是具有仁义礼智的实理。如果从人性中抽掉仁义礼智，即是“释氏以性为空也。”(《朱子语类》卷 6)为什么说“人之性本实”呢？朱熹作了两点说明。(一)从性体情用角度论证说：“理一也，以其实有，故谓之诚。以其体言，则有仁义礼智之实；以其用言，则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之实。”(《朱子语类》卷 6)正因为人性具有“仁义礼智”之实体和“恻隐、羞恶、恭敬、是非”之实用，所以性虽无形影，但“有如此道理，便做得许多事出来”，“譬如论药性，性寒、性热之类，药上亦无讨这形状处。只是服了

后，却做得冷做得热的，便是性，便只是仁义礼智。”(《朱子语类》卷 4)就性见于情来说，性是实而非空。如果人性是空的，那就既不可能有“仁义礼智之实”，也不可能有“恻隐、羞恶、恭敬、是非之实”。(二)从性“非气质则无所寓”(《朱子语类》卷 4)角度论证说：“性只是理。然无那天气地质，则此理无安顿处。”“天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归着。”(《朱子语类》卷 4)“盖此道理未有形见处。故今才说性，便须带着气质，无能悬空说得性者。”(《朱子语类》卷 95)在他看来，性虽是形而上者，“未有形见处，”但若无形而下之气质，也就无“挂搭”、“安顿”和“附着”之处。天命之性寓于气质之性中。如果离开气质谈性，只能是“悬空”说性。

朱熹依据“性是实理”的理论，对佛教的“以性为空”的思想，提出了尖锐的批评。他指出佛教所谓“以性为空”，实际上是“无理”，即从人性中挖掉了“三纲五常”的封建伦理。佛教“只是见得个空虚寂灭。真是虚，真是寂无处，不知他所见者见个甚的？莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可阙者，它一皆去之。所谓见者见个甚物？”“且如人心，须是其中自有父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友。他做得彻到底，便与父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友都不相亲。吾儒做得到底，便‘父子有亲，君臣有义，兄弟有序，夫妇有别，朋友有信。’吾儒只认得一个诚实的道理，诚便是万善骨子。”(《朱子语类》卷 126)自觉地建立和维护封建伦理秩序，以期达到巩固封建统治的目的，这是朱熹所理想的。佛教宣扬“以性为空”，企图挖掉人性中的伦常道德，这是朱熹所不同意的。朱熹反复地阐述“人性本实”的道理，驳斥“以性为空”，其政治用意即在于此。

佛教否定人性中的“天理”，是从佛教的“作用是性”的观点中推衍出来的。在佛教看来，人性并不具有仁义礼智之理，而只

是人的身体、感觉、语言和手足动作等。如波罗提所云“在胎为身，处世为人。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔”(《景德传灯录》卷3)，即是人性的表现。甚至把“神通并妙用，运水及搬柴”也看作是人性的表现。朱熹认为，人的生理、知觉和运动只是人的本能，是人和动物共同具有的自然属性。如把人性仅仅归结为自然本能，就很难把人与动物区别开来。“释氏言‘作用是性’，乃是说气质之性，非性善之性。”佛教的“作用是性”的错误就在于以气质为性，否定性善之性。在朱熹看来，人的本能行动只是气质之性，并不是性善之性。性只是人的行动的“当然之则”(道德规范)。他以“坐”为例，论证说：“释氏只知坐的是，行的是。如坐，交胫坐也得，叠足坐也得，邪坐也得，正坐也得。将见喜所不当喜，怒所不当怒，为所不当为。他只是直冲去，更不理会理。吾儒必要理会坐之理当如尸，立之理当如斋，如头容便要直。所以释氏无理。”(《朱子语类》126)就坐而言，如“交胫坐”、“叠足坐”、“邪坐”，并不是理，只有“当如尸”的“正坐”，才是“坐之理”。如果不把人的行为和行为的准则加以区别，“是认欲为理也”。而“认欲为理”的结果，必将是“只认目之于色，耳之于声，鼻之于嗅，四肢之于安佚为性，却不认仁之于父子，义之于君臣，礼之于宾主，智之于贤者，圣人之于天道是性”。(《朱子语类》卷62)这就是说，承认“作用是性”，就势必否定仁义礼智道德规范，二者是不相容的。朱熹还认为，佛教的“作用是性”的观点，除了“认欲为理”外，另一个弊端就是对道德修养的废弃。他说：“若便以日用之间，举止动作便是道，则无所适而非道，无时而非道，然则君子何用恐惧戒谨，何用更学道为?”在这里，朱熹把人的本能和人性、行为和行为规范、人欲和天理区别开来，强调人的社会道德属性，注重人的道德修养，都是十分正确的，应加以肯定。

在人性问题上，陈淳虽然承认朱熹的人有二性之说，但是他更加注重发挥朱熹的实性之说。(1)在人性内涵上，他认为性决非空洞无物，而是仁义礼智。他说："性字以生从心，是人生来具是理于心，方名之曰性。其大目只是仁义礼智四者而已。"(《北溪字义》卷上)四者之中，仁是统帅，无仁，则无其它。他说："仁者，心之全德，兼统四者。义、礼、智，无仁不得。盖仁是心中个生理，常流行生生不息，彻始终无间断。苟无这生理，则心便死了，其待人接宾，恭敬何自而发？必无所谓礼。处事之际，必不解裁断，而无所谓义。其于是非，亦必顽然无所知觉，而无所谓智。既无是四者，又乌有所谓实理哉？"(《北溪字义》卷上)这和朱熹的观点是一致的。(2)在人性来源上，陈淳虽然承认天地之性与气质之性，但他更强调天地之性寓于气质之性中。他说："大抵性只是理，然人之生不成只空得个理，须有个形骸方载得此理，其实理不外乎气，得天地之气成这个形，得天地之理成这个性。"又说："气质之性，是以气禀言之。天地之性，是以大本言之。其实天地之性亦不离气质之中。"(《北溪字义》卷上)这和朱熹的观点也是一致的。

陈淳从实性论出发，不但批评了佛教的"作用是性"的观点，而且也批评了陆九渊的高谈性命之说。他指出：第一，从来源上看，佛教的"作用是性"之说，是告子"生之谓性"说的翻版。他说："佛氏所谓玄妙者，只是告子所谓'生之谓性'之说。告子'生'之一字，乃是指人之知觉运动处。大意谓：目能视，其所以能视处是谁？即这一个灵活知觉底，常在目前作用，便谓之性。"(《北溪字义》卷下)第二，从理论上看，佛教"指气做性"，其悖谬是至为明显的。他说："自古圣贤相传说性，只是个理。能视能听者，气也；视其所当视，听其所当听者，理也。""理"与"气"是不可混淆的。"且为手之执捉，气也，然把书读也是手，呼虚也是手，岂可全无

分别？须是分别个是非，是底便是本然之理，非底便是徇于形气之私。”圣贤说性就是要“就形气上别出个理”来。佛氏“认气做性”，“只见这个便是性，所以便不用工夫了。”(《北溪字义》卷下)从而否定了道德修养的必要性。第三，混淆了人与动物的本质区别。由于佛氏“认气做性”，所以不但承认人有佛性，“如谓狗子有佛性，只是呼狗便知摇尾向前，这个便是性。人与物都一般。”(《北溪字义》卷下)第四，从实践上，由于佛氏认为“灵活知觉”，乃吾之真体，而“吾之肉体只是假合幻妄”，所以他们“甘心屈意，枯槁山林之下，绝灭天伦，扫除人事”，在行动上，必然导致“纵横放恣，花街柳阴，或吃猪头鸠子都不妨。”这是封建社会所不能允许的。佛教所以导致否定封建纲常，因为“彼之所谓月潭清洁云者，特不过万理俱空而百念不生尔”。佛教既然“以理为障碍而悉欲空之，则所存者特形气之知觉尔。”(《北溪字义》卷下)这是必然的结论。

同时，陈淳对陆九渊承袭佛性之说也表示不满，指出“今世有一种杜撰等人，爱高谈性命，大抵全用浮屠作用是性之意，而文以圣人之言，却不成模样。”在他看来，陆九渊认为“活底灵底便是性”，错误地把天理与人欲等同起来，势必枉误后生晚进。他说：“如盗贼作窃，岂不运动，如何得是性？耳之欲声，目之欲色，固是灵活底。然目视恶色，耳听恶声，如何得是本然之性？只认得个精神魂魄，而不知有个当然之理，只看得个模糊影子，而未尝有的确定见，枉误了后生晚进，使相从于天理人欲混杂之区，为可痛。”(《北溪字义》卷上)陈淳对陆学的批评，从根本上，也是从维护封建伦常这一原则立场出发的。

总上所述，朱熹及其弟子的“以性为实”和佛教的“以性为空”的分歧，说到底，是承认还是否认人性中是含有仁义礼智之实理的问题。在仿佛是抽象的人性论的辩论中，实际上充满着现

实的维护封建统治的道德伦理内容，决不是无所谓的空洞说教。朱熹及其弟子总是善于把抽象的理论还原于现实生活，使它成为充满生命活力的东西，这正是儒家的入世精神的具体表现。

第四节 “著实做工夫”

朱熹从他的实理论出发，在道德修养上，必然引出实功论，这是他的实学思想的重要组成部分。

“修德之实，在于去人欲，存天理。”(《朱子大全》卷37《与刘共父》)“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”(《朱子语类》卷12)朱熹认为“明天理，灭人欲”，是道德修养的根本目的。如何“明天理”呢？是“即物求理”还是“悬空求理”，是朱熹和佛教在修养方法上的根本对立。

如前所述，理是无所不在，无时不在。理存在于外物，叫做“在物之理”；存在于心性，叫做“在心之理”。从外物中求理，即是向外用功；从心性中求理，即是向内用功。不论是向外求理还是向内求理，都必须“著实做工夫”，切不可“悬空穷理。”(《朱子语类》卷14)在朱熹看来，人生的最高理想虽是追求成圣成贤，然而，“下手做时，也须一步敛一步，着实做始得。若徒然心务高远，而不下著实之功，亦何益哉！”(《朱子语类》卷81)由此出发，他对“老佛之说”提出了批评，指出：“尝窃病近世学者不知圣门实学之根本次第，而溺于老佛之说，无致知之功、无力行之实，而常妄意天地万物人伦日用之外别有一物，空虚玄妙，不可测度，其心悬悬，然惟微幸于一见此物以为极致，而视天下万物本然之理，人伦日用当然之事，皆以为是非要妙，特可以姑存而无害。”(《朱文公文集》卷46)

所谓“向外著实用功”，即是朱熹说的“下学工夫”或“格物之功”。他说：“格物之功，正在即事即物而各求其理。”(《中庸或问》卷4)“格物只是就事物上求个当然之则。”(《朱子语类》卷120)只是因为人多把这“理”看作一个悬空的东西，所以“《大学》不说穷理，只说个格物，便是要人就事物上理会。”(《朱子语类》卷15)“《大学》所以说格物，却不说穷理，盖说穷理则似悬空无捉摸处；只说格物，则只就那形而下之器上便寻那形而上之道。”“所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理。”(《朱子语类》卷62)格物虽然是穷理，但《大学》不直说“穷理”，就因为“人多把道理作为一个悬空的物”，使人“无捉摸处”；只说格物，就是强调人应“就事物上理会”，“就事物上求个当然之则”，“就那形而下之器上寻那个形而上之道”。只有在格物上“著实用功，即如此著实到那田地，而理一之理，自森然其中，一一皆实，不虚头说矣。”(《朱子语类》)卷27)

这里，有必要说明一下朱熹哲学中的“物”的涵义。朱熹以“事”字训“物”，认为“物”即是“事”。“凡居处、饮食、言语、无不是事。”“盖天下之事，皆谓之物。”(《朱子语类》卷15)可见，他所说的“物”，即包括一切自然现象和社会现象，也包括人类的一切行为和心理现象。“格物”内涵的广泛性，决定了“格物工夫”的多样性。例如：

(一)在日常人伦中做工夫。他说：

> 学者实下工夫，须是日日为之，就事亲、从兄、接物、处事理会取。其有未能，益加勉行。如此之久，则日化而不自知，遂只如常事做将去。(《朱子语类》卷13)

(二)在“学、问、思、辨、行”中做工夫。他说：

> 随众从博学、审问、慎思、明辨、笃行的做工夫，亲贴起来方实，证验出来方稳，不是悬空见得便了。(《朱子语类》卷

117)

(三)在读书讲论中做工夫。他说:

若其用力之方,则或考之事为之著,或察之念虑之微,或求之文字之中,或索之讲论之际。便于身心性情之德,人伦日用之常,以至天地鬼神之变,鸟兽草木之宜,自其一物之中,莫不有见其所当然而不容已与其所以然而不可易者。(《大学或问》卷 2)

如读书以讲明道理,则是理存于书;如论古今人物以别其是非邪正,则是理存于古今人物;如接应事物而审处其当否,则是理存于应接事物。(《朱子语类》卷 18)

在朱熹的实功论中,"格物"的途径和方式虽然因人而异,不只限于上述几种,但就其"着实之功"而言,则是共同的。

所谓"向内用功",即朱熹所谓的"内省工夫"或"切己工夫"。朱熹虽然认为"务约求者以博观为外驰,务博观者以内省为狭隘,堕于一偏,此皆学者之大病也"(《朱子语类》卷 9),主张"内省"与"外求"二者不可偏废。实际上,在朱熹的实功论中,他是以"向内用功"为主体的。指出"学者用功六分内面,四分外面便好。一半已难,若六分外面,则尤不可。"(《朱子语类》卷 18)"若只泛穷天下万物之理,不务切己,即是《遗书》所谓'游骑无所归'矣"。(《朱子语类》卷 18)

朱熹所谓"切己工夫",亦即"反己求之于心"的工夫。有人问:"如何是反身穷理?"朱熹回答说:"反身是着实之谓,向自家体分上求。"(《朱子语类》卷 9)他进一步指出:"学者当以圣贤之言反求诸身,一一体察。须是晓然无疑,积日既久,当自有见。但恐用意不精,或贪多务广,或得少为足,则无由明耳。"(《朱子语类》卷 11)在他看来,"切己工夫"的根本目的,就是"收其放心"、"复其天理"。他指出:"放心者,或心起邪思,意有妄念,耳听邪

言，目观乱色，口谈不道之言，至于手足动之不以礼，皆放也。收者，便于邪思妄念处，截切不续，至于耳目言动皆然，此乃谓之收。既能收其放心，德性自然养得，不是收放心之外，又养个德性也。”(《朱子语类》卷 18)他认为“切己工夫”的根本途径是“居敬穷理”。所谓“敬”，“只是内无妄思外无妄动”。只有通过“主敬”或“居敬”的工夫，“收拾此心，令有个顿放处。若收敛都在义理上安顿，无许多胡思乱想，则久久自于物欲上轻，于义理上重”。所以，“敬”字工夫，是“圣门之纲领、有养之要法。”(《朱子语类》卷 12)

朱熹虽着力提倡“主敬”工夫，但有时也讲“静坐”。特别是到了晚年，他认为通过“冥目静坐”，能够“收拾放心”。不过，应当指出他所说的“静坐”，与佛教说的“静坐”不尽相同。在他看来，佛教提倡的静坐虽然“亦好。但不专在静处做工夫，动作亦当体验。圣贤教人，岂专在打坐上？要是随处著力，如读书，如待人处事，若动若静，若语若默，皆当存此。”“专一静坐，如佛屠氏块然独坐，更无酬酢，然后为得；吾徒之学，正不如此。遇无事则静坐，有书则读书，以至接物处事，常教此心光昭昭地，便是存心。岂可凡事放下，只是静坐！”(《朱子语类》卷 115)在朱熹看来，静坐虽不失为一种存养方法，但是，决不能“弃事物以求静”。既然人是有情有欲的，“自然用事君亲，交朋友，抚妻子，御僮仆，不成捐弃了，只闭门静坐”。不管是静还是动，都必须“着实做工夫”。否则，就会流入佛教的“冥目静坐”之歧途。

根据儒家的实功论，朱熹集中地批驳了佛教的顿悟说。他认为顿悟之说是“今日学者大病”。(《朱文公文集》卷 53《答胡季随》)在他看来，“做个圣贤千难万难，如释氏则今夜痛说一顿有利根者当下便悟，只是个无星之称耳。(《朱子语类》卷 115)他从三方面对它进行了批评：(一)强调切己之实。他认为格物“须有

缓急先后之序，岂遽以为存心于一草木一器用之间而忽然悬悟也哉！"如果为学而不"穷天理、明人伦、讲圣言、通世故，乃兀然于一草木一器用之间！如此而望有所得，是炊沙而欲其成饭也。"(《朱文公文集》卷 39《陈齐仲》)他认为只在"草木器用之间"追求"忽然自识"("忽然悬悟")，而不在"穷天理，明人伦，讲圣言，通世故"上切实用功，就等于"炊沙成饭"，只能是一种空想。(二)强调积累之实。他认为格物工夫是一个逐步积累的过程。如果不是"今日格一物，明日格一物"，逐步地做工夫，而幻想不经过积累即可忽然顿悟，只能是"释氏一闻千悟，一超直入虚谈，非圣门明善诚身之务实也。"(《朱文公文集》卷 72《吕氏大学解》)(三)强调读书之实。他认为"为学之道，莫先于穷理；穷理之要，必在于读书。"(《甲寅行宫便殿奏札》)如果象佛教那样不在读书上下工夫，而专门体悟"本心"，分事与理为二，要想穷理是不可能的。所以，他大力提倡在读圣贤书上作切己工夫。

在朱熹看来，陆象山借圣人"一以贯之"之说，鼓吹顿悟说，"断然是异端，断然是曲学，断然非圣人之道。"朱熹认为，所谓"一以贯之"，是指全体浑沦之理，贯穿于万事万物之间。由"理"发用流行，在君臣则为义，在父子则为仁，在兄弟则为友，在夫妻则为别。凡百行万善，皆由此一大本流行贯串。依据他对"一以贯之"的理解，他主张在道德修养上，不可躐进，只能逐步精察其理之所以然，其事之所以然，由下学而上达，然后合万理为一理。由此，他对陆象山批评说："若陆氏之学，只是要寻这一条索，却不知道都无可得穿。且其为说，吃紧是不肯教人读书，只凭地摸索悟处。……此煞坏学者。"(《朱子语类》卷 27)学者只有在"平实处下工夫"，在"事事物物上理会得这许多道理"，正如积许多散钱，用一条绳索串起来一样，这才是儒家所说的"一以贯之"，否则只能是佛教的"不肯就实，却说是悟"的空谈。又说："近世有

人为学，主要说空说妙，不肯就实，却说是悟。此是不知学，学问无此法。才说一悟字，便不可穷诘，不可研究，不可与论是非，一味说入虚谈最为感人。”这种空悟之说，只能欺骗无知的人，“若是有实学人，如何被他谩？才说悟，便不是学问。”(《朱子语类》卷121)由上可知，朱熹和佛教虽然都主张“向内用功”，但佛教和陆象山所鼓吹的顿悟说，完全是一种不在实处用功的“说空说妙”之禅学。只有学者肯在自己的心性上切实地做工夫，才能逐步地“明天理，灭人欲”，最后达到超凡入圣之目的。

在道德修养上，陈淳发挥朱熹的思想，亦提倡实功论。提倡实功论的目的，也“是去人欲，复天理，以全其本心之德而已矣。”(《北溪字义》卷上)如何才能达到“去人欲，复天理”的呢？在这一问题上，他和陆九渊学派发生了分岐。陆九渊逝世后，以杨简为代表的陆学风靡于海内。正如陈淳所说：“象山之学甚旺，以杨慈湖、袁絜酒为陆门上足，显立要津，鼓簧其说，而士夫颇为之风动。”(《北溪先生全集》四门卷11《与李公晦一》)“江西禅学一派苗脉，颇张旺于此山峡之间，指人心为道心，使人终日默坐，以想象形气之虚灵知觉者，以为大本，而不复致道问学一段工夫，以求义理之实。”(《北溪先生全集》四门卷12《答司直季仁一》)所以，他在修养论上集中地批评了陆学。陈淳从实功论角度，对陆学的批驳主要有三点：(一)反对摒弃“道问学”一节工夫。如前所述，考亭学派注重“道问学”工夫，强调由下学而上达。但是，陆学却忽视“道问学”，只强调“尊德性”，这是陈淳所不能同意的。他指出：“近世儒者，乃有窃其形气之灵者以为道心，屏去‘道问学’一节工夫，屹然自立一家，专使人终日默坐以求之，稍有意见，则证印以为大悟，谓真有得乎群圣千古不传之秘。意气洋洋，不复自觉其为非。故凡圣门高明广大的境界更不复睹，而精微严密等工夫更不复从事，良亦可哀也哉！”(《北溪字义》卷下)又说：(陆

九渊)"从来只有尊德性的意思,而无道向学的工夫。盖厌繁就简,忽下趋高者。其所精要处,乃阴窃释氏之旨而阳托诸圣人之传。"(《北溪先生全集》四门卷19《与姚安道》)在这里,陈淳既从理论上批评了陆学"屏去道问学"的虚无主义倾向,又从思想根源上揭露了陆学"阴窃释氏之旨而阳托诸圣人之传"的手法,具有明显的实学倾向。(二)坚持"主敬"工夫,反对陆学的静坐之说。陈淳和朱熹一样,在道德修养上,都强调"主敬的工夫"。他认为"所谓敬者无他,只是此心常存"。"不走作,不散漫,常凭地惺惺,便是敬。""敬"字本是虚字,但"今把做实工夫","似个实物事一般"。不但格物、致知、诚意、正心、修身"须敬",而且"齐家治国平天下也须敬。"(《北溪字义》卷上)他所说的"主敬",并不是与外界隔绝的闭门思过,也不是不思不虑,而是充满着实学内容,它与陆学鼓吹的静坐之说是有区别的。他指出:陆学提倡"打坐只是欲空百念绝万想,以常存其千万亿劫不死不灭的心灵知识,使不至于迷错个轮回超生之路"。而"圣贤之所谓静坐者,盖持敬之道……收放心,涵养本原而为酬酢之地,不欲终日役役与事物相追逐。……必不能无思。所思出于心,乃天理之形,思其所不当思则为坐驰。今欲终日默坐无所思便自忽然有悟,宁有是理!"(《北溪先生文集》卷11《答西蜀史杜诸友》)在这里,考亭学派并不是一般地反对静坐,只是反对陆学的"空百念绝万想"、与外界事物隔绝的佛教式的静坐。这就划清了两种性质不同的静坐之说,是有意义的。(三)主张循序渐进,反对"忽下趋高"的"躐进"。在陈淳看来,孔子所谓"一以贯之",是指"自其浑沦一理而言,万理无不森然具备。自其万理著见而言,又无非即此一理也。一所以贯乎万,而万无不本乎一。"(《北溪字义》卷上)将"一以贯之"思想运用于道德修养,他主张渐进,反对躐进,指出:"在学者做工夫,不可躐进。那所谓一,只当专从事。其所谓贯,凡日用间

千条万绪，各一一精察其理之所以然，而实践其事之所当然，然后合万理为一理。而圣人浑沦太极之全体，自此可以上达矣。”（《北溪字义》卷上）他立足于这种渐进论，对陆学批评说：“圣门工夫自有次序，非为释氏妄以一超直入之说欺愚惑众，须从下学方可上达，格物致知然后动容周旋无阻。陆学厌繁就简，忽下趋高，阴窃释氏之旨，托圣人之传，最是大病。”（《北溪先生文集》卷11《与姚安道》）指出陆学“忽下趋高”的躐进之说，实际上就是一种抛弃“格物致知”之下学而直入圣人之境的顿悟之论，这是违背孔子的“一以贯之”思想的。

真德秀在修养论上，虽然有“虚”的一面，但他在同佛学的辩论中充满着实学的内容。他的实功论，主要表现在三方面：（一）“即物穷理”。在真德秀看来，既然理存在于具体事物之中，那么从物的角度只有通过具体事物才能穷理。如佛老那样，离开事物去穷理，只能陷入“虚无之境”。所以，“《大学》教人以格物致知，盖即物而理在焉。庶几学者有着实用力之地，不致驰心于虚无之境也。”（《真西山文集》卷30《西山答问》）在这里，明确地指出了“即物穷理”即是实学；离物穷理即是虚学，从而划清了他和陆学在穷理上的思想界限。（二）存心与穷理“当表里用功”。他认为，存心与穷理都是用功之法。如果只穷理而不存心，则思虑纷扰，物欲交攻，此心既昏且乱，如何穷得义理？反之，如果只存心而不穷理，虽然执持自定，亦不过是“禅家之空寂而已。”（《真西山文集》卷30《西山答问》）在这里，他虽然不反对“存心”，但他更强调“穷理”。认为只有“就事物中穷义理”，才是“于实处用其功”。（三）持敬与穷理相辅相成。真德秀如朱熹一样，虽然讲“持敬”，但他不同意佛教的“虚静”之说。他认为佛教的“虚静”只是个“空荡荡的物事”，犹如槁木死灰一样。而考亭学派所谓持敬，则“当如明鉴止水”，有“许多义理以为之主”。他说：“此心当如明鉴止

水，不可如槁木死灰。鉴明止水，其体虽静，而可以鉴物，是静中含动，体中藏用，人心之妙正是如此。若槁木之不可生，死灰之不可燃，是乃无用之物。人之有心，所以具众理而应万事者也，其可委之无用乎？吾道异端之分正在于是，不可不察。"(《真西山文集》卷18《讲筵卷子》)在真德秀看来，佛教的"虚静"在于体悟万般皆空，而考亭学派的"持敬"则在于体认心中之理，以应事接物，使事事中理，心之奥妙正在于此。同时，真德秀也强调"持敬"须与"穷理"相辅而行。他说："欲穷理而不知持敬以养心，则思虑纷纭，精神昏乱，于义理必无所得。知以养心矣，而不知穷理，则此心虽清明虚静，又只是个空荡荡的物事，而无许多义理以为之主，其于应事接物必不能皆当，释氏禅学正是如此。"所以他主张"必以敬涵养，而又博学、审问、慎思，明辩以致其知。"(《真西山文集》卷30《问学问思辨乃穷理工夫》)在穷理过程中，真德秀不但主张书本学习，也强调"事上体察"，认为二者是"互相发明"的。他说："读书便是学习，须缓缓精思其中义理方得，且为做事亦是学，须思量此事道理是如何？只凭埋下头做，不思这事道理则昧而无得。若只空思索又不倚所做事上体察，则心终是不安稳，须是事与思互相发明。"(《大学衍义》卷35《谨言行》)总之，在真德秀看来，只有在即物中求理，在穷理中存心、持敬，在读书、做事中涵养，才能通过下学而逐步达到"存天理、灭人欲"的目的。

第五节 "必践于实而不为空言"

朱熹发挥孔子的"躬行君子"的思想传统，认为涵养道德的最终目的，是"欲明此理，而力行之耳。"(《朱文公文集》卷54《答

郭希吕》)指出只有在道德实践中,才能区分出是虚还是实。他说:"见无虚实,行有虚实。见只是见,见了后却有行、有不行。"(《朱子语类》卷 9)"行"之见便是"实","不行"之见便是"虚"。"行"是衡量道德观念的虚与实的标准。

朱熹所谓的知与行,并非泛指一般意义上的认识与实践,而是具有特殊的含义。他说的"知",主要是指"知其事之所当然";所说的"行",主要是指"行其所知之行"。知与行的关系,主要是指人的道德观念与对既有道德观念的"实行"("践履"、"躬行"、"践行")的关系。

朱熹继承儒家注重道德践履的求实精神,对于俗儒的"徒知而不行"的空谈之风,提出批评说:"大抵今日之弊,务讲学者多阙于践履,……殊不知因践履之实,以致讲学之功,使所知益明,则所守日用,与彼区区口耳之间者,固不可同日而语矣。"(《朱文公文集》卷 46《答王子充》)认为只有把伦理道德躬身力行,才能"必践于实而不为空言矣。"(《中庸或问》)如俗儒那样,"知而不行,则前所穷之理,无所安顿",只能是"徒费讲学之功"。(《白鹿洞书院教条》)

在批评俗儒的同时,朱熹强调指出:"学之之博,未若知之之要;知之之要,未若行之之实。"(《朱子语类》卷 13)他在自己的著作中,多次地肯定"躬行践履"的重要性。他说:

> 既知得,若不真实去做,那个道理也只悬空在这里,无个安泊处。(《朱子语类》卷 69)
>
> 既致知,又须力行。若致知,而不力行,与不知同。(《朱子语类》卷 115)
>
> 为学之实,固在践履。苟徒知而不行,诚与不学无异。(《朱文公文集》卷 59《答曹元可》)

上述引文说明,如果不把既知的道德知识落实到行动上,只能是

无处安泊的悬空之德。而悬空的道德观念，等于“不学”，“不知”。只有通过躬行，把“知”落实到“行”上，即把悬空的道理安顿在力行中，才能逐步达到“超凡入圣”的目的。

朱熹强调“躬行实践”，是以“知轻行重”的理论为基础的。他认为知行“论其轻重，则当以力行为重”。（《朱文公文集》卷50《答程正思》）“书固不可不读，但比之行，实差缓耳。”（《朱文公文集》卷48《答吕子约》）通过读书涵养道德，固然重要，但它与践行道德相比，则要差一些。为什么“行比知重”呢？（一）真知来源于笃行。从“知行互发”（“知行相须”）角度，朱熹认为：“知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之益明。”（《朱子语类》卷14）“方其知之而行未及之，则知之尚浅。既亲历其域，则知之益明，非前日之意味。”（《朱子语类》卷9）这说明，知与行虽“如车两轮，如鸟两翼”，二者不可偏废，但是只有在笃行中才能使“知之益明”，由“浅知”（也叫“常知”）转化为“真知”。知而未行，只是“浅知”，“真知则未有不能行者。”（二）“知易行难”。朱熹修正了程颐的“行难知亦难”的说法，进一步发挥《尚书》的“知易行难”理论。他说：“虽要致知，然不可恃。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰’。工夫全在行上。”（《朱文公文集》卷13）他以孔子教授70子为例，指出：“若不用躬行，只是说得便了，则七十子之从孔子，只用两日说便尽，何用许多年随着孔子不去。”“这个事，说只消两日说，只是工夫难”。（《朱子语类》卷13）他又以讲学为例，指出：“讲学固不可无，须是更去自己分上做工夫。若只管说，不过一两日都说尽了，只是工夫难。且如人虽知此事不是，忽然无事以自起此念。又如临事时虽知其不义，不要做，又却不知不觉去做了，是如何？又如好事，初心本自要做，又却终不肯做，是如何？盖人心本善，方其见善欲为之时，此是真心发见之端。然才发，便被气禀物欲随即蔽锢之，不教它发。此须自体察存养，看得此最是一

件大工夫。”(《朱子语类》卷 13)(三)“行”是检验“知”的标准。他说:“欲知知之真不真,意之诚不诚,只看做不做如何。真个如此做的,便是知至、意诚。”(《朱子语类》卷 15)在道德领域,判断一个人对善是真知还是假知,是真诚实意还是三心二意,只看“做不做”。只有通过“行之久”,才能使“善”与“我”为一,达到真知的目的。他说:“善在哪里,自家却去见它,行之久则与为一,则得之在我。未能行,善自善,我自我。”(《朱子语类》卷 13)(四)“行”是“知”的目的。“为学之功,且要行其所知。”(《朱文公文集》卷 46《答吕道一》)只有“行其所知”,把知落实到行上,方是“实知”。

朱熹从维护封建伦理道德的立场出发,大力提倡“躬行实践”,主张把道德观念与道德践履密切地结合起来。他指出:“世俗之学,所以与圣贤不同者,亦不难见。圣贤只是真个去做,说正心,直要心正;说诚意,直要意诚;修身齐家,皆非空言。今之学者说正心,但将正心吟咏一晌;说诚意,又将诚意吟咏一晌;说修身,又将圣贤许多说修身处讽诵而已。或掇拾言语,缀缉时文。如此为学,却与自家身上有何交涉?”(《朱子语类》卷 8)又说:“专做时文的人,他说的都是圣贤说话。且如说廉,他且会说得好;说义,他也会说得好。待他身做处,只自不廉,只自不义,缘他将许多话只是就纸上说。廉,是题目上会说廉;义,是题目上会说义,都不关自家身已些子事。”(《朱子语类》卷 13)他认为圣贤之学是言行一致,并非只说不做的空言。不管是只说不做的假道学,还是“掇拾言语,缀缉时文”,专在题目上论说道德的俗儒,都是对圣贤之学的背弃,这是朱熹所不同意和反对的。

在内圣向外王的转变过程中,陈淳强调实践的作用。他认为圣门用功,“其大要亦不过曰致知与力行而已。”他认为致知与力行都是工夫论的重要部分。如果“知不致,则真是真非无以辨,其行将何以适从?必有错认人欲作天理而不自觉者矣。行不力,则

虽精义入神，亦徒为空言，而盛德至善竟何有于我哉？”（《严陵讲义·用功节目》）在知行论中，他所以更重视力行的作用，是以他的知行“交进而互发”理论为前提的。陈淳修正了朱熹的“知先行后”之说，认为知与行交进而互发，无先后之分。他说：“二者亦非截然判先后为二事，犹之行者目视足履，动辄相应，盖亦交进而互相发也。故知之明则行愈达，而行之力则所知又益精矣。”（《严陵讲义·用功节目》）在他看来，知而不行，或行而不知，都是片面的。实际上，知与行是互为条件，互相促进互相转化的。如目视足履，“动则相关，触则相应，岂能相离，偏一废一？”（《北溪先生全集》四门卷 14）不用目视而专靠足履，“则寸步决不能行”；不用足履而专靠目视，“则有空劳望想，亦绝无可至之处。”他在知行“交进而互发”的基础上，又进一步提出了“以力行为主，以致知为副”的思想。他说：“大抵圣学以力行为主而致知以副之。以力行为主，则日日皆是行的事；以致知为副，日间讲究皆是所以达其行，彻首尾无容丝发间。”（《北溪先生全集》四门卷 16）他既肯定行决定知，也肯定知以行为目的，只有知合于行，才能做到知与行“首尾无容丝发间”。由此出发，陈淳强调实践的重要性，指出“须于吾心之中，日用事物之际，见将所以做底，便只是此理。一一有去处，乃为实见。所合做底做得恰好乃为实践。”，（《北溪先生全集》四门卷 10）在这里，他所谓的“实践”，虽未超出儒家的道德践履的范围，但是他毕竟肯定了实践的重要性，还是有一定的合理性。

真德秀在工夫论中，也提倡“合知行于一致”。所谓知行“一致”，有两层涵义：一是不可将知行“折为二致”。他说：“大抵致知力行，二者不可一缺。既知其理，不可不行其事；既行其事，不可不知其理。二者并进，则为学之功至矣。”（《真西山文集》卷 30）这是对朱熹的“知行并进说”的说明。二是强调“反躬践履”。他

说："今所知所行为一致，讲贯乎此，则必践履乎于此，而不坠于空谈无实之病，庶乎其可矣。"(《真西山文集》卷 30《西山答问》)认为只有将知落实于行，才能使知"不坠于空谈无实之病"。只知而不行，是毫无意义的空洞理论。他把实践用以鉴别知之虚实的标准，体现了真德秀的实学精神。

第六节 "经世济物"

朱熹生活的南宋时代，是一个动荡的时代。随着宋代民族矛盾和社会矛盾的激化，朱熹面对社会政治危机，萌发出他的忧患意识和经世思想，是一种必然的历史现象。

朱熹继承孔子的"修己治人"的思想，把追求，"内圣外王"的"圣贤"之学作为人生的最高理想。"内圣外王"也叫"明德新民"。"新民必本于明德，而明德所以新民。"(《朱子语类》卷 61)在他看来，"明德"(内圣)是体，"新民"(外王)是用，二者密不可分。如果只是注重个人的"明德"、"修身"，而不将它推及于齐家、治国、平天下，即是有体而无用；反过来，如果无视"明德"，忽视个人道德修养，只是追求功利主义，则是有用而无体。只有把个体道德修养("明德")和经世济民("新民")精神完美地结合起来，即把修身外化为齐家、治国、平天下，才能造就出儒家的理想人格。只有造就出这样的理想人格，才能拯救南宋的社会政治危机。

根据他的理想人格的要求，朱熹的教育思想带有浓厚的经世色彩。(一)在教育目的上，他认为教育的根本目的，既不是培养沽名钓誉的伪君子，也不是培养死背教条的书呆子，而是培养"经国济民"的有用人才。他说："熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意，莫非使之讲明义理以修其身，然后推以及人，非徒欲其务

记览为词章，以钓声名，取利禄而已也。”(《朱子大全》卷74《白鹿洞书院揭示》)又说：“圣贤教人为学，非是使人缀辑言语，造作文辞，但为科名爵禄之计，须是格物、致知、诚意、正心、修身，而推之以至于齐家、治国、平天下，方是正当学问。”(《朱子大全》卷74《玉山讲义》)认为国家所以设立学校，“所以幸教天下之士，使之知所以修身、齐家、治国、平天下之道，而待朝廷之用也。”(《朱文公文集》卷75《送李伯谏序》)(二)在教学内容上，他认为“六艺之教是开发其聪明，成就其德业”的实用之学。他说：“若论为学，治己治人，有许多事至如天文地理、礼乐制度、军旅刑法，皆是著实有用之事业，无非自己本分内事。圣人六艺之教，所以游其心者正在于此。与其玩意于空言，以校工拙之篇牍之间者，其损益相去万万矣。”(《朱文公文集·答谢成之》)他主张在小学时期应“教之以洒扫、应对、进退之节，礼、乐、射、御、书、数之文”；在大学时期，应教之以“穷理、正心、修己、治人之道”。(《朱子大全》卷76《大学章句序》)他还主张“罢去词赋，而分诸经、子、史、时务”。朱熹认为“今之诗赋，实为无用”，故去之。“经”是圣人之言要学，“子”是贤人之说也要学；“史”能知古今兴亡治乱之变；“时务”，如礼乐制度、天文、地理、兵谋、刑法等，“皆当世所须而不可阙，皆不可以不之习也。”(《朱文公文集》卷69《学校贡举私议》)但是，现在学校培养的士人，既无德行、又无道艺，造成“人才日衰，风俗日薄”。所以他针对当时教育的弊病批评说：礼乐射御书数“六者皆实用，无一可阙。而今人是从头到尾，皆无用。小儿子教他做诗对，大来便习举子业，得官又去习启事、杂文，便自称文章之士。然都无用处，所以皆不济事。”(《朱子语类》卷34)“士之为士者，不知学之有本，而惟书之读。则其所以求之书，不越乎记诵训诂文词之间，以钓声名干禄利而已，是以天下之书愈多，而理愈昧，学者之事愈勤，而心愈放；词章愈丽，而其德业事

功之实，愈无以逮于古人。”(《朱文公文集·福州州学经史阁记》)又说：“其所以教者既不本于德行之实，而所谓艺者又皆无用之空言，至于甚弊，则其所谓空言者，又皆怪妄无稽而适足以败坏学者之心志。是以人才日衰，风俗日薄。朝廷州县每有一事之可疑，则公卿、大夫、官人、百吏、愚眙相顾而不知所出，是亦可验其为教之得失矣。”所以他主张只有遴选“实学之士”，“教之以德行、道艺”，培养出“有实行而无空言之弊，有实学而无不可用之材”的人才，才能达到“成人才而厚风俗，济世务而兴太平”(《朱文公文集》卷69《学校贡举私议》)的目的。

朱熹注重史学的社会功能，也是他的经世意识的反映。他认为“经国济民”必须善于从史学中寻求“经世之大略”，把经世致用与历史意识结合起来。他说：“读史当观大伦理、大机会、大治乱得失”。看史是“看治乱如此，成败如此。”(《朱子语类》卷11)指出读史是为了总结和吸取前人的治乱、成败、得失的历史经验教训。当有人主张“只是看《六经》、《论》、《孟》，其它史书杂学皆不必看”时，朱熹批评说：“如此，则不见古今成败，便是荆公之学。”(《朱子语类》卷11)由于王安石把《春秋》说成“断简乱报”而被废除，所以朱熹批评他是“不见古今成败”。同时，他也称赞杜佑的《通典》“是一个非古是今之书”，“有意于世务者”，是一部经世之书。正因为史学具有“古今兴亡治乱得失之变”的经世功能，所以，他在教学中总是把史学视为“当世所须不可阙”的学问，反复告诫他的学生不要忽视史学。“大率学者须更令广读经史，乃有可据之地。”(《朱文公文集·答张敬夫》)他在司马光《资治通鉴》的基础上编成《资治通鉴纲目》，根据宋朝名臣言行编成《八朝名臣言行录》，都是以历史为借鉴，“多有补于世教。”

在经学研究上，他和二程一样，大力提倡“明道致用”论。程朱针对汉唐以来的“俗儒记诵词章之习，其功倍于小学而无用”

(《大学章句序》)的弊病,程颐提出了"治经,实学也"(《河南程氏遗书》卷1)的命题,指出:"经所以载道也,器所以适用也。学经而不知道,治器而不适用,奚益哉?"(《河南程氏遗书》卷6)朱熹发挥二程的"治经即实学"的思想,把当时的解经者分为三类,他说:"后世之解经者有三:(一)儒者之经;(二)文人之经,东坡、陈少南辈是也;(三)禅者之经,张子韶辈是也。"(《朱子语类》卷11)这和程颐把儒生分成"能文者谓之学士,谈经者谓之讲师,惟知道者乃儒学也"(《宋元学案》卷15《伊川学案》)的说法完全一致。在朱熹看来,只有在治经上抛弃"溺于文章"、"牵于训诂"、"惑于异端"(《二程语录》卷11)的时弊,才是合于圣人之道的"儒者之经"。他认为圣人作经是为了用世,"古之圣人,作为六经,以教后世。《易》以通幽明之故,《书》以记政事之实,《诗》以导性情之正,《春秋》以示法戒之严,礼以正行,乐以和心,其广义理之精微,古今之得失,所以该贯发挥,究竟穷极,可谓盛矣。"(《朱文公文集·建宁府建阳县藏书记》)正因为六经中蕴含有经世的道理,所以他认为治经是为了求得《经书》中的圣人之道,"经之有解,所以通经。经既通,自无事于解,借经已通乎理耳。理得,则无俟乎经。"(《朱子语类》卷11)"借经已通乎理",目的是为了经世。如果通经而不用世,就会流于"文人之经"和"禅者之经"。他说:"近世以来,如有所谓科举之业者,以夺其志,士学相从学校庠塾之间,无一日不读书,然问其所读,则举非问之所谓者,呜呼!……以此导人,乃欲望其教化行而风俗美,其亦难乎!"(《朱文公文集·建宁府建阳县藏书记》)程朱的"明道致用"论,实开清代顾炎武的"理学即经学"和黄宗羲的"经术所以经世"的思想的理论先河。

朱熹和以陈亮、叶适为代表的事功学派虽然都讲经世,但是朱熹偏重于"内圣",而事功学派则偏重于"外王"。朱熹的经世思

想，是以“内圣”（修身）为前提为根本的，富有浓厚的德治主义色彩。“必自修身始，修身齐家，然后达诸天下也。”（《朱子语类》卷94）在他看来，这个“先后缓急之序”，是不能颠倒的。而南宋事功学派则专务世务，“全不点检身心”，自然是朱熹所不能同意的。所以，朱熹批评说：“今公掀然有飞扬之心，以为治国平天下如指诸掌。不知自家一个身心都安顿未有下落，如何说功名事业？怎生治人？”“公浙中一般学，是学为英雄之学，务为跅弛豪纵，全不点检身心”。“须先立其本，方以次推及其余。今公们学都倒了缓其所急，先其所后，少间使得这身心飞扬悠远，全无收拾处。”（《朱子语类》卷116）又说：“且令自家心先正了，然后于天下之事先后缓急，自有次第，逐旋理会，道理自分明。今于‘在明明德’未曾理会得，便要先理会‘新民’工夫；及至‘新民’，又无那‘亲其亲，长其长’的事，便却先萌个计功计获的心，要如何济他？如何有益？少间尽落入功利窠窟里去。……今未曾理会得正心、修身，便先要治国、平天下；未曾理会自己上事业，便先要‘开物成务’，都倒了。”指出浙东学派“诸公只管讲财货源流是如何？兵又如何？民又如何？陈法又如何？此等事，固当理会。只是须识个先后缓急之序，先其大者急者，而后小者缓者，今都倒了这工夫”。所以，“可畏！可叹！”（《朱子语类》卷73）由此可见，朱熹与南宋事功学派的分歧并不是要不要经世，而是如何经世，是不是把“正心”、“修身”作为经世的先决条件。在他看来，如果未能在自己身心上切实用功，成为圣人，就去高谈经世，势必会陷入“功利窠窟”。

陈淳在经世论上，虽然缺乏朱熹的完整性，但是他针对南宋的科举之弊，集中地批评了当时的科举制度，指出南宋科举之学是“似学而非学也。”他指出，当时的科举者，虽然读的也是儒家经典，但是，他们“徒猎涉皮肤以为缀缉时文之用，而未尝及其中

之蕴。止求影像仿佛略略通解，可以达吾之词则已，而未尝求为真是真非之识。穷日夜旁搜博览，吟哦记忆，惟铺排骈俪，无根之是习，而未尝有一言及理义之实。自垂髫至白首，一惟虚名之是计，而未尝有一念关身心之切。盖其徒知举子蹊迳之为美，而不知圣门堂宇高明广大之为可乐；徒知取青紫伎俩之为美，而不知潜心大业趣味无穷之为可嗜。凡天命民彝，大经大法，人生日用所当然而不容阙者，悉置之度外，不少接心目，一或叩及之则解颐，而莫喻于修己、治人、齐家、理国之道，未尝试一讲明其梗概。及一旦躐高科，蹑要津，当人天下国家之责，而其中枵然，无片字之可施，不过直行己意之私而已。若是者，虽万卷填胸，锦心绣口，号曰富学，何足以为学？峨冠博带，文雅醞藉，号曰名儒，何足以为儒？"(《似学之辨》)陈淳在这里明确指出，科举之学所以貌似圣贤之学而实际上不是圣贤之学，主要有两点理由：(一)在读经方法上，为科举者只是"旁搜博览，吟哦记忆"，"铺排骈俪"，寻章摘句，"以为缀缉时文之用"，从不在"理义之实"下工夫，从不深求"真是真非之识"，使学者"莫喻于修己、治人、齐家、理国之道。"(二)在读经目的上，为科举者只是把它当作"躐高科、蹑要津"的敲门砖，"自垂髫至白首，一惟虚名之是计，而未尝有一念关身心之切"。所以，一旦通过科举之途取得官职，则在政治上"无片字之可施，不过直行己意之私而已。"这同考亭学派的"明经致用"的实学精神是直接对立的。所以受到陈淳的批评也是理所当然的。

真德秀从"内圣外王"角度发挥朱熹的"体用一源"学说，提倡"体用不二"之学。所谓"体用不二"之学，实际上是一种"成己成物"之学。强调学者必须首先从道德上把自己培养成君子，然后再去"治人"、"成物"，由"内圣"转化为"外王"。他说："盖古者，学与事一，故精义所以致用，而利用所以崇德。后世学与事二，故

求道者以形器为粗迹，而图事者以理义为空言。此今古之学，所以不同也，自圣门言之，则洒扫应对，即性命道德之微；致知格物，即治国平天下之本，体与用未尝相离也。”(《真西山文集》卷25《铅山县修学记》)又说：“盖为仁者，成己之极，而为邪者，成物之极。体用本末，究乎此矣。……独尝窃谓士之于学，穷理致用而已。理必达于用，用必原于理，又非二事也。”(《真西山文集》卷36《跋刘弥邵读书小记》)在他看来，穷理以成内圣，致用以成外王。穷理与致用的关系，是本与末，体与用的关系，二者是密不可分的。他既反对言理而遗用，“求道者以形器为粗迹”；也反对言用而遗理，“图事者以理义为空言”，认为二者都是违背“体用不二”之学，因而都是错误的。

真德秀还发挥朱熹的“史学经世”的优良传统，提倡经史并用，在强调性命道德之学的同时，也重视“古今事变之学”。他说：“儒者之学有二：曰性命道德之学，曰古今世变之学，其致一也。近世顾析而二焉。尚详世变者，指经术为迂；喜谈性命者，诋史学为陋。”这种“言理而不及用，言用而弗及理”，都不是“道之大全”。“故善学者，本之以经，参之以史，所以明理而达诸用也。……天理不达诸事，其弊为无用。事不根诸理，其失为亡本。吾未见其可相离也。”(《真西山文集》卷28《周敬甫晋评序》)在这里，真德秀虽然站在“性命道德之学”的立场上，强调“本之以经，参之以史”，把经与史关系说成体与用关系，否定史学的独立价值，但是，他毕竟从体用结合的高度肯定了史学的经世功能，构成了他的经世思想的重要部分，这是应当肯定的。

第七节 “兴其滞，补其弊”

以上各节，讲的主要是考亭学派的“实体”思想。考亭学派主张体用一元，既讲“实体”，也讲“实用”。考亭学派所谓“实用”，主要包括两层含义：就经国济民而言，主张“帝王之学”；就探索自然而言，提倡“格物游艺之学”。

朱熹及其弟子，面对南宋王朝的“祖宗之境土未复，宗庙之仇耻未除，戎虏之奸谲不常，生民之困悴已极”的危机形势，他们忧国忧民，宣传“帝王之学”，在政治、经济、军事诸方面提出了一系列改革措施，企图解决当时社会的“积贫”、“积弱”的问题。

考亭学派要改革当时的社会“时弊”，就必须首先从思想上批评墨守成规和复古思潮。宋太祖以来的“祖宗之法”是否可以改变的问题，从北宋王安石变法起，一直存在着争论。司马光主张“祖宗之法不可变也”(《宋史·司马光传》)；文彦博坚持“谨守祖宗之成法。”(《文潞公文集》卷9《进无为而治论》)逮至南宋，以朱熹为代表的考亭学派则主张祖宗之法是可以改变的。朱熹针对当时的“祖宗法度但当谨守而不可变”的论调，指出：“祖宗之所以为法，盖以因事制宜，以趋一时之变。而其仰循前代、俯徇流俗者，尚多有之，未必皆其竭心思法圣智，以遗子孙而欲其万世守之者也。是以行之既久而不能无弊，则变而通之，是乃后人之责。”(《朱文公文集》卷70《读两陈谏议遗墨》)他以宋代官员升迁制度为例，论证说：祖宗置资格，自立侥幸之门。如武臣横行，最为超捷。才除横行，便可超过诸使，许多等级皆不须历，一向上去。然今人又不用除横行，横行犹用守这数级，只落借官则无所不可。祖宗之法本欲人遵守资格，谨重名器，而不知自置许

多侥幸之路，令人脱过，是甚意思？除是执法者大段把得定，不轻放过一个半个，无一毫私，方执得住。不然，便不可禁遏矣。不知当初立法，何故如此？今呆底人，便只守此为不可易之典，才触动着，便说是变动祖宗法制。也须睹过是，始得。"(《朱子语类》卷128《本朝二·法制》)他认为祖宗所制定的资格之法，本身就开了"许多侥幸之门"。对于自身有弊病的祖宗之法"，是可以变动的。那些不主张变动的人，只是一些"呆子"。在他看来，只有对"法弊"、"时弊"改弦更张，才能使宋王朝复兴起来。朱熹在阐述《论语》中"齐一变而至于鲁"时，指出："若圣人变时，自有道理。大抵圣贤变时，只是"兴其滞，补其弊而已。"(《朱子语类》卷33《论语十五·雍也篇四》)"兴滞补弊"是考亭学派进行社会改革的主要目标和内容。

一、在边防上，"修政事，攘夷狄"是考亭学派的一贯主张

朱熹及其弟子生活的时代，是宋朝与金朝尖锐对立的时代。对金是和还是战，是一个首要的政治问题。宋孝宗即位初年，朱熹继承其父朱松的爱国主义思想，坚决站在主战派一边，反对主和派。他说："夫金虏于我有不共戴天之仇，则其不可和也明矣……所谓讲和者，有百害而无一利，何若而必为之？"(《朱文公文集》卷1《壬午应诏封事》)他主张以战争恢复中原故土，反对向金朝"卑辞厚利"。但是，从1164年宋金签订"和议"之后，暂时处于休战状态，对外关系相对缓和，则宋朝内部的社会矛盾和政治危机，便凸显了出来。针对这一新的形势，朱熹提出"内修政事，外攘夷狄"的主张，认为"制御夷狄，其本不在乎威强，而在乎德业；其任不在乎边境，而在乎朝廷；其具(备)不在乎兵食，而在乎纪纲。"(《朱文公文集》卷13《垂拱奏札》)在他看来，只有把宋朝内部的事情办好，才能有力地对抗金朝的侵犯。

在边防上，朱熹指出："今日兵不济事，兵官不得人，专务刻

削兵，且骄弱安养，不知劳苦。”(《朱子语类》卷 110《论兵》)这是对金战争失败的重要原因。针对这一点，他主张“强精兵以御外侮”。如何“强精兵”呢？他提出了如下改革措施：(1)“散京师之兵，却练诸郡之兵”。他认为北宋所以灭亡，就是“凡州郡兵财，皆括归朝廷”，而“州郡无兵无财故也。”(《朱子语类》卷 108)所以，他极力主张改变“州郡无兵”的现状，认为只有“内有六乡六遂都鄙之兵，外有方伯连帅之兵，内外相推，缓急相制”(《朱子语类》卷 110《论兵》)，才能有效地抵御外侮。(2)“汰斥癃老衰弱，拾补壮健。”朱熹认为，抗金所以失败，不是兵不多，而是兵不精。他说：“今兵官愈多，兵愈不精”。“今天下吾约四五十万，又皆羸弱无用之人”。这是养兵不得其法所造成的。“新者来，旧者又不去，来而又来，相将集得，皆不可用 …… 不可用者又复留而不去，故军冗不练，官冗不澄。”如今之计，只有大量地淘汰老弱残兵，即养即用，才能增强防卫力量。(3)兵民屯田。为了解决财政困难，朱熹主张兵民屯田。他说：“兵民兼用，各自为屯。彼地沃衍，收谷必多，若做得成，敌人亦不敢窥伺。兵民得利既多，且耕且战，便是金城汤池。”(《朱子语类》卷 110《论兵》)这些虽是旧方，但对南宋却是增强防御力量的切实措施。(4)精选良将。在强调精兵的同时，朱熹也注意选用将帅。对于那些只知空谈义理而无实际军事才能的腐儒和骄奢淫佚的官宦子弟，均应罢斥。只有从实践中选拔德才兼备，素有威名的将帅，才能畏压人心和镇摄外敌。

他的学生黄榦面对南宋腐败的国势，亦忧心忡忡，指出：“蒙古有崛兴炎炎之势，金人有遁逃冲决之虞，群盗有分裂割据之忧，边民有乘时幸乱之意，一动则百变交起，其将何以应之？”(《勉斋集》卷 10)又说：“今国势之弱甚矣，兵不素练，财不素蓄，人才不素养，举世之人，皆欲行其私，以肥其身，此何等气象！”

(《勉斋集》卷10)在对金是和还是战的问题上,主战而不主和。他说:"和既不可,则其势不可以不战。"(《勉斋集》卷10)如何战法呢?黄榦提出了"壮国势而消外侮"的主张:一曰"大本不可以不立",二曰"大义不可以不明",三曰"己私不可以不克",四曰"人才不可以不收。"(《勉斋集》11)这一切"无非为一战而计"。即主张"幕府盈庭之论,谋士借箸之言,可以战者从之,不可以战者却之,依违不决尚守屈己之论者斩之","然后先自朝廷进君子退小人,延纳忠谠之言,斥逐邪佞之语,凡前日苞苴奔兢之风,阿私朋比之习,严行戒饬,使朝廷清明,天人悦豫,然后有可以进取中原之实。"其次,则制司亦以至公尽诚,感动人心,非兵不讲,非战不谈,各求实事,毋事空谈,大军之不足用者久矣,悉驱之,淮上择良将以御之,择其怯懦者戮之。"(《勉斋集》卷10)他从主战立场出发,对于主和派以岁币求安宁的做法,提出了严厉的批评,认为这是"卑屈之策"。他据理驳斥说:"靖康之事,吾国未尝不行赂也,卒不能遏女真之祸,今女真又岂能以岁币而止蒙古主帅乎?""臣以为莫若先斩妄议之臣,明下哀痛之诏,拔擢忠鲠之士,延纳深远之策,厉兵秣马,增两淮之戎卒,鸠两淮之民兵,按师勿动,以伺其变。"(《勉斋集》卷27,《论岁币》)正是在这种思想指导下,黄榦在湖北汉阳军任上,除了修筑城郭外,还整顿了军队:"首集郡兵而第其强弱,倍支禀粟,以活其家;校其武艺之工拙,数支赏给,而士卒始有固志,自是尝有应募而来矣;同官亦量其所得之多寡而优恤之。""应有词讼,一听其来,而曲直始有所伸。"(《勉斋集》卷10)由是而得军民之心,增强了防御能力。这是朱熹的"内修外攘"战略思想的具体实践。

二、在政治上,考亭学派主张德礼与刑政兼施的原则

朱熹在总结历代统治经验的基础上,指出德礼与刑政"相为表里,如影随形","不可得而分别也。"(《朱文公文集》卷70《读

两陈谏议遗墨》)指出:"愚谓政者,为政之具;刑者,辅治之法。德礼则所以出政之本,而德又礼之本也。此其相为始终,虽不可以偏废,然政刑能使民远罪而已。德礼之效,则有以使民日迁善而不自知,故治民者不可徒恃其末,又当深探其本也。"(《论语集注》卷1《为政第二》)这是考亭学派的"帝王之学"的重要内容之一。

考亭学派所谓"为政以德",不仅要求为政者"修德感人",只有"正己"才能"正人",而且还要求为政者"德教齐民"。这是统治者"软"的一手,包含有儒家的人道主义精神。

考亭学派虽然提倡"德礼为本",但是又认为只有德礼而无刑政,圣人"亦无此理"。在刑政方面,朱熹提出了一个以严为本,以宽济之的原则。认为如果在为政时,一味宽容,其结果是"事无统纪,缓急予夺之权皆不在我,下梢却是奸豪得志,平民既不蒙其惠,又反受其殃矣。"(《朱子语类》卷108《论治道》)所以,他坚决反对"宽政"。在法制方面,他提出了一些改革措施:(1)提倡"严刑"。他针对宋代的"轻刑"倾向,主张严刑,指出"刑愈轻而愈不足以厚民之俗,往往反以长其悖逆作乱之心,而使狱讼之愈繁。"只有"反之以严,盖必如是矫之而后有以得其当。"这是孔子的"宽猛相济"思想的发挥与说明。(2)恢复肉刑。朱熹认为只使用笞、杖、徒、流、死等刑罚,不足以防止"穿窬淫放之奸"和"强暴赃满之类",所以他主张恢复肉刑。指出:"今徒、流之法,既不足以止穿窬淫放之奸,而其过于重者,则又有不当死而死。如强暴赃满之类者,苟采陈群之议,一以宫(去男性生殖器)、刖(砍足)之辟当之,则虽残其支体,而实全其躯命,且绝其为乱之本,而使后无以肆志,岂不迎合先王之意而下适当世之宜哉!"(《朱文公文集》卷37《答郑景望二》)(3)主张限制赎刑。朱熹虽不完全主张废除赎刑,但他主张限制赎刑,认为只有罪行轻者,或罪虽重

但“情可矜，法可疑”者、“亲贵勋劳而不可加以刑罚者”，可以赎刑，其余均不得以钱财赎免。他指出：“既已杀人伤人矣，又使之得以金赎，则有财者皆可以杀人伤人，而无辜被害者，何其大不幸也！且杀之者安然居乎乡里，彼孝子顺孙之欲报其亲者，岂肯安于此乎？”（《朱子语类》卷78《尚书一·舜典》）主张把杀人伤人的罪行从赎刑中清除出去。这对于贵族有权者来说，也是一种法律限制。

在政治改革上，还有一个中央集权与地方分权的关系问题。这是一个政体问题。北宋王朝建立后，鉴于唐代藩镇与五代十国割据的弊端，赵匡胤建立了一个高度集权的封建王朝。在朱熹看来，这种高度集权的政治体制虽“无前代尾大不掉之患”，但是，“只是州县之权太轻，卒有变故，更支撑不住。”（《朱子语类》卷108）为了改变这种状况，他主张给地方以实权，改变州政分属四司，主张每路只置刺史一人，名为按察史，其下分设转运判官，刑狱判官、农田判官等，分管财政，司法等。在军事上，主张“散京师之兵，却练诸郡之兵”，改变州郡无兵无权的局面。在用人上，朝廷除了选派各路刺史，各郡太守外，其它幕职、县官由刺史、太守任用。只有加强州县地方政权的权力，才能有效地防止农民暴动和抵御外敌入侵。

三、在经济上，考亭学派也提出了一些改革措施，用以解决宋王朝的“积贫”问题

为了解决宋王朝的土地兼并问题，从北宋始，一直存在着“复井田”的社会思潮，如田锡，张载，王安礼、林勋等人都主张“井田之法”。朱熹虽然看到了“今豪民占田，或至数百千顷，富过王侯”的现状，但他认为“复井田”实际上是行不通的。在他看来，推行井田制，必须要“经大乱之后，天下无人，田尽归官，方可给与民。”“但在今日，恐难下手。设使强做得成，恐亦意外别生弊

病，反不如前，则难收拾耳。”他认为，张载的井田之法只是一种幻想，今天只是差役，“尚有万千难行处；莫道便要夺他田，他岂肯！”，如用钱“向富人买田来均，不如知何得许多钱？”对于“限田”之说他也认为是一种“戏论”。他说：“作事初如雷霆霹雳，五年后犹放缓了。况限田之法虽举于今，明年便淡似今年，后年又淡似明年，一年淡一年，便寝矣。…… 必欲举限田之法，此之谓戏论！且役犹行不得，…… 况于田如何限得？”(《朱子语类》卷98《张子之书一》)朱熹毕竟比腐儒高明，他从“井田”或“限田”的幻想中解脱出来之后，在王安石的“方田均税法”的基础上，主张推行“经界法”，即丈量核实田亩，清理税籍，编造鱼鳞图，以均田税。在朱熹看来，“经济一事，最为民间莫大之利。”如能推行，“则其田税犹可稽考，贫穷得实，诉讼不繁；公私之间，两得其利。”同时，它亦可纠正豪民大姓有力之家“包并民田而不受严(指田产税额)，则其产虚桩在无业之家；冒占官地而纽租，则其租佥寄于不佃之户”的弊病。

在考亭学派看来，南宋的赋税制度，弊病甚多。各地官吏巧立名目，“横敛无数，民甚不聊生，丁钱至有三千五百者”。针对这种“民苦于重敛”的状况，朱熹提倡“省赋”。他说：“臣尝谓天下国家之大务，莫大于恤民。而恤民之实在省赋。”(《朱文公文集》卷11《庚子应诏封事》)又说：“臣窃闻陆贽有言：民者邦之本，财者民之心，其心伤则本伤，其本伤则支干凋瘁而根柢蹶拔矣。推此言之，则今日所以勤恤民隐，莫若宽其税赋，弛其逋负，然后可以慰悦其心而感召和气也。”(《朱文公文集》卷16)他从维护封建统治的久远之计出发，极力主张整顿赋税名目，蠲免税钱，除夏秋正税外，“凡所增各色，一齐除尽。”(《朱子语类》卷111)同时，主张裁减军用，汰去冗兵，削减宗室和官吏的俸禄等，以恤民隐。在主张“省赋”的同时，他也主张“轻役”。朱熹针对当时“一被应

役，无不破家荡产”的现状，主张改变为豪强把持的“义役”制，禁止各级官吏滥派民夫役，裁减添差员数。这虽属治标不治本，但对于发展生产，缓和阶级矛盾还是有一定进步意义的。

南宋时期，灾荒遍地，流民日增，蒙其害者，不止于百姓，而上及于国家。所以，朱熹及其弟子非常重视荒政问题。朱熹著作中，他提出的赈荒措施，大体有如下十项：修兴陂塘水利；减免租税；招徕外地米商贩运粮食接济饥民，不许富商哄抬粮价；劝富户出粟平粜；劝戒富豪向饥民讨债；借给农民无息官钱；募民充役；召民捕蝗；奖励出粟开粜富户；惩办赈灾不实之官。更为重要的是，朱熹在总结历代赈灾经验的基础上，提倡“社仓”制度，即在每年青黄不接之时，将官府所藏官粮，以十分之二利息，借给农民。遇小饥荒减轻利息，遇大灾荒则利息全免。采取这一措施，既可以防止农民暴动，也可以安定灾民生活和恢复灾区生产，对于维护宋王朝的统治是有利的。

四、在吏制改革上，朱熹也有一些精辟见解

在他看来，以上所说的政治、经济和军事诸方面的改革措施再好，若无贤人去执行，也只是一纸空文。“若非其人则有善法，亦何益于事？”（《朱子语类》卷108《论治道》）所以，他把吏治放在政治改革的关键地位。为了推行贤人政治，朱熹反对“荫恩”制和“资考”法。他认为“公卿之子孙，莫不骄奢淫佚”，反倒不如“草茅新进士”。如果按照荫恩制使用公卿子孙为官，将会对国家百害而无一利。在官吏升迁上，如果只循“资格”而不问贤与不肖，是选拔不出贤人的。他说：“今日学官，只是计资考迁用，又学识短浅，学者也不尊尚。”（《朱子语类》卷109）如何识别贤与不肖呢？他认为，选拔官吏，“今日诸生，坐于屋下，何以知其能，纵有韩（信）、白（起）复生，亦何由辨之？”只有在实用过程中，才能考验出官吏品德与才能，“兵以用而见其强弱，将以用而见其能

否。"(《朱子语类》卷 110)由此,他对当时的科举制度提出了批评,认为"今科举之弊极矣!"当时,科举取士分经义和诗赋两科。朱熹认为科举是"杜撰胡说,破坏后生心术"。以诗赋考试士子,"实为无用",建议废除。他虽不全盘否定经义,但他认为"今人作经义,正是醉人说话。只是许多说话改头换面,说了又说,不成文字!""如今时文,取者不问其能,应者亦不必其能,只是盈纸便可得。"因此,必须改变这种"虚浮之格","更须兼他科目取人。"他主张撤销太学,因为他认为最高学府"太学真个无益",只教学生"做科举时文",不讲德行和名节,还不如州学、乡学。朱熹提出普及教育的主张,认为"人生八岁,则自王公以下,至于庶人之子弟,皆入小学","后其十有五年,则有天子之元子、众子,以至公卿、大夫、元士之适子,与凡民之俊秀,皆入大学。"小学"以洒扫、应对、进退之节,礼乐射御书数之文"为教学内容,大学"以穷理、正心、修己、治人之道"为教学内容。这样,才能培养出经国济民的贤良之才。

综上所述,朱熹及其弟子所提倡的"帝王之学"就其性质而言,虽然属于封建主义范畴,但是对于改革南宋王朝的社会弊端,推动农业生产发展,增强国防实力,还是有一定进步作用的。同时,它也反映了朱熹和考亭学派的忧患意识和经世胸怀,他们决不是一般腐儒所能比拟的。

第八节 "格物游艺之学"

考亭学派的"实用"论,虽然是以"帝王之学"为主要内容,但也并不否认探索自然奥秘的"格物游艺之学"。朱熹作为考亭学派的创始人,不但对中国古代的天文地理著作(如东汉天文学家

张衡的《灵宪》)和医学经典(如《黄帝内经》),特别是对北宋著名科学家沈括的《梦溪笔谈》和张载的《正蒙》等都有涉猎,而且他还亲自对一些自然现象进行过实地考察和研究。在朱熹及其弟子的著作中,不但包括有哲学、伦理学、经学、史学、文学等社会科学知识,而且也包括有天文、地理、动物学、植物学、生理学、医学、气功、乐律等自然科学知识。

考亭学派的"格物游艺之学",具有二重含义。所谓"格物"之"物",朱熹训为"事","物犹事也"。他把天下之事分成"内事"与"外事"两类。"内事"是指"穷天理,明人伦,讲圣言,通世故",即"君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友,皆人所不能无者,但学者须要穷格得尽。"(《朱子语类》卷15)这是从伦理学意义上说的。所谓"外事",是指探索自然及其客观规律。朱熹及其弟子认为,从形而上看,"理"是指绝对精神,但从形而下看,"理则就其事事物物各有其则者言之",即指具体事物的规律。如说:"上而无极太极,下而至于一草一木一昆虫之微,亦各有理。…… 一物不格,则阙了一物道理。"(《朱子语类》卷15)"即物穷理",就是通过"格物"去穷"天地鬼神日月阴阳草木鸟兽之理。"(《朱子语类》卷15)这是从认识论意义上说的。正是在这种合理的认识论思想指导下,朱熹及其弟子对于自然现象及其规律进行了广泛的研究与考察,提出了具有丰富内容的"格物游艺之学"。

一、宇宙演化论和宇宙结构论

在宇宙演化上,朱熹发挥魏晋之际杨泉的"成天地者,气也"(《物理论》)的思想,进一步提出了更为具体的宇宙生成学说。他认为天地形成以前,只是阴阳二气,由阴阳二气的碰撞和磨擦而逐步形成天与地。他说:"天地初间,只是阴阳二气,这个气运行,磨来磨去,磨得急了,便拶出许多渣滓,在里面无处迸,便结成一个地在中央,气之清者便为天,为日、月,为星、辰,只在外常周环

运动，地便只在中央不动，不是在下。”(《朱子语类》卷1)在这里，他所提出的宇宙生成学说，虽承认地球中心说，尚未摆脱直观性质，但是，它为张载的气之聚散理论增添了力学性质，同时也纠正了张衡以来浑天家所谓地“载水而浮”、“天表里有水”的严重缺陷，从而把古代浑天说提高到新的水平，还是颇有价值的。

在宇宙结构上，中国古代主要有盖天说、浑天说、宣夜说三种。北宋张载继承和发挥了中国古代的宇宙结构理论，把古代浑天论关于“地浮于水”的说法改成“地在气中”，认为“地有升降，日有修短；地虽凝聚不散之物，然一气升降其间，相从而不已也。”(《正蒙·参两篇》)在盖天说与浑天说的辩论中，朱熹是赞成浑天说的。他说：“浑仪可取，盖天不可用。试令至盖天者做一样子，如何做？只是个雨伞，不知如何与地相附者，若浑天，须做得个浑天仪来。”又说：“有能说盖天者，欲令做一盖天仪，不知可否?或云：似伞样，如此则四旁须有漏风处，故不如浑天之可为仪也。”(《朱子全书》卷50《天度》)由此，他认为“唯浑天者，近得其情。”朱熹吸取了中国古代浑天说和宣夜说的思想，特别是发挥了张载关于宇宙结构的设想，他说：“盖天只是气，非独是高，只今人在地上，便只见如此高，要之他连那地下亦是天，天只管转来旋去，天大了，便旋得许多渣滓在中间，世界上无一个物凭地大，故天凭地大，地只是气之渣滓，故厚且深。”(《朱子语类》卷18)他由此得出了“天无体”(《朱子语类》卷1)的结论，认为天不过是永恒运动着的一团气。之后，朱熹又合理地说明了地球“久而不坠”的原因。他说：“天云形圆如弹丸，朝夜运转。其南北两端后高前下，乃其枢轴不转之处；其运转者亦无形质，但如劲风之旋，当昼则自左旋而向右，向夕则自前降而归后；当夜则自由右旋而复左，将旦则自后升而超前。旋转无穷，升降不息，是为天

体，而实非有体也。地则气上渣滓，聚成形质者，但以其束于劲风旋转之中，故得以兀然浮空，其久而不坠耳。”(《楚辞集注·天问》)又说：“天以气而依地之形，地以形而附天之气。天包乎地，地特天中一物尔，天以气运乎外，故地榷在中间，岿然不动。使天之运有一息停、则地须陷下。”(《朱子语类》卷1)在这里，朱熹虽然不懂得万有引力定律，但他把空气动力学的思想引进宇宙结构论，用来说明天地关系，具有一定科学意义。朱熹关于“天无体”的思想得到了李约瑟博士的高度评价。李约瑟博士指出：“中国提出了一种早期的无限宇宙的概念，认为恒星是浮在空间的实体，他们认为在整个宇宙有机体中，作为组成部分的有机体各按其部分循着自己的道去运动，…… 最后，朱熹给这一观点提供了伟大的哲学论据，他说：‘无体’。”《中国科学技术史》第4卷《物理学》第1分册，第129页)

根据“天无体”的思想，朱熹认为，日月星辰都是“气之清者”，并非辍于天球之上。他说：“星不是贴天，天是阴阳之气，在上面，下人看见星随天去耳。”(《朱子语类》卷2)又说：日月星辰“其悬也，固非缀属而居；其运也，亦非推挽而行。”(《楚辞集注》卷3)他以“自然云气”的观点重新解释了“九天”之说。“据某观之，只是九重，盖天运行有许多重数，里面重数较软，至外面则渐硬，直到第九重，只成硬壳相似，那里转得又愈紧矣。”(《朱子语类》卷3)他在这里明确地指出所谓“九天”即九重云气；所谓“里面重数较软，至外面则渐硬”的设想，与西方康德的星云假说颇有相似之处。

在天象方面，朱熹对于日月食成因作出了说明。他指出：“日月交令，日为月掩，则日食。”他对西汉以来董仲舒关于“灾变”的谬论，提出了批评，他说：“日月食，皆是阴阳气衰，徼庙朝下诏书，言此定数，不足为灾异，古人皆不晓历之故。”(《朱子全书》卷

50)月何以有光？何以有盈亏？对于这一自然现象，北宋科学家沈括回答说："月本无光，犹一银丸，日耀之乃光耳。光之初生，日在其旁，故光侧而所见才如钩；日渐远则斜照而光稍满，如一弹丸。以粉涂其半，侧视之，则粉涂如钩；对视之，则正圆也。"(《梦溪笔谈》卷7)在这里，他形象地说明了月相的成因。在沈括思想的基础上，朱熹提出了"月体常圆无缺"之说。他论证说："月体常圆无缺，但常受日光为明。初三、四是日在下照，月西边明，人在这里望，只见左弦光。十五、六则日在地上，其光由地四边而射出，月被其光而明。月中是地影。月，古今人皆言有缺，惟沈存中云无缺。"(《朱子语类》卷2)

在气象方面，朱熹运用他的气化理论合理地解释了风、雨、雷、电等自然现象。他认为，"风只是天相似，不住旋转，今此处无风，盖或旋在那边，或施在上边，都不可知。如夏多南风，冬多北风，此亦可见。""霜只是露结成"；"露只是自下蒸上"；"雪只是雨成"，"只是雨，遇寒而凝，故高寒处雪先结也。"雷电"只是气相摩轧"，"雷如今之爆杖，盖郁积之极而迸发者也。"(《朱子语类》卷2)上述说明，虽带有直观性质，但它基本上是正确的。在中国气象史上，朱熹第一次以数的观念对雪花六角晶体形状作出了说明。他说："雪花所以必出六者，盖只是霰下被猛风拍开，故成六出。如人掷一团乱泥于地，泥必溃开成棱瓣也。又六者阴数，太阳玄精石亦六棱，盖天地自然之数。"(《朱子全书》卷50)这一解释虽不尽合理，但它与现代化学关于水分子结构的思想在一定程度上是不谋而合的。正因为如此，他受到了李约瑟博士的肯定，指出"早期中国人关于雪花晶体六角对称的非凡认识，应该得到其应有的赞赏。"(《李约瑟文集》第527页)

二、地球的形成和地质变迁的理论

在地学方面，朱熹对地球的形成，作出了深刻论述。他说：

"天地始初，混沌未分时，想只有水、火二者，水之滓脚便成地，今登高而望群山，皆为波浪之状，便是水泛如此，只不知因甚么时凝了。初间极软，后来方凝得硬。"(《朱子语类》卷1)他经过实地考察和辩证地思考，肯定地球是由物质性的水火二气演变而成，由软变硬，由柔变刚，把地球的形成看成一个不断地物质演化的过程，具有一定的合理性。

对于地质变迁，朱熹在沈括思想的基础上，也有新的发挥。在《梦溪笔谈》中，沈括通过对太行山的考察，对沧海桑田的成因分析说："予奉使河北，遵太行而北。山崖之间，往往衔螺蚌壳及石子如鸟卵者，横亘石壁如带。此乃昔之海滨，今距东海已近千里。所谓大陆者皆浊泥所湮耳。"朱熹对这一说法又有新的引申。他说："尝见高山有螺蚌壳，或生石中。此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者即变而为高，柔者却变而为刚。此事思之至深有可验者。"又说："今高山上多有石上蛎壳之类，是低处成高。又蛎须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚。天地变迁，何常之有？"(《朱子语类》卷94)在这里，他不但揭示了沧海桑田的成因，而且也证明了化石是生物残骸的原理。李约瑟博士对此十分赞赏，指出："在中国的文献中，有关山岳成因论述，是极为丰富的。其中最有名的，是新儒家者朱熹。"(《中国科学技术史》第5卷《地学》)

对于潮汐现象，沈括在《梦溪笔谈》中，指出："予尝考其行节，每至月正临子、午则潮生，候之万万无差。月正午而生者为潮，则正子而生者为汐；正子而生者为潮，则正午而生者为汐。"朱熹屡援引沈括之说，证明潮汐与月亮运行有关。他分析说："潮之迟速大小自有常。旧见明州人说月加子、午则潮长，自有此理。沈存中《笔谈》说亦如此。"又说："陆子静谓潮是子、午月长，沈存中《续笔谈》(应是《补笔谈》——引者)说亦如此，谓'日在地子、

午之方'，初一卯，十五酉。"(《朱子语类》卷 2)朱熹和沈括关于潮汐成因的说明，是接近科学真理的。

立体地理模型的木图，首创于北宋沈括。①据文献记载，朱熹得知黄文叔重新制造木图，就致函李壁(季章)代求九域木图，即废除平面图而为立体图，以使山川形势，了然于木案之上。他在《答李季章书》中云："闻黄文叔顷年尝作地理木图以献，其家必有原样，欲烦为寻访，刻得一枚见寄。或恐太大，难于寄远，即依谢庄方丈木图，以两、三路为一图，而旁设牝牡，使其犬牙相入。明刻表识，以相离合，则不过一大掩可贮矣。切幸留念。

河西为一　　陕西为一　　河东河北燕云为一

京东西为一　　淮南为一　　两浙江东西为一

湖南北为一　　西川为一　　二广福建为一

大略如此，更详阔狭裁之。相合处须令吻合，不留缝罅乃佳。"(《朱文公文集》卷 38)但是据《朱文公文集》卷 38 中另一件致李季章书云：朱熹所求仿黄棠木图未到，他自己就亲自用胶泥制一地理图。《鹤林玉露》卷 3 亦论及朱熹制造胶泥地图，但以为未曾完成。朱熹仿求木图和制造胶泥地图，这在中国地图史上是有重要意义的。

三、生命的起源和人的理论

在生命起源上，朱熹依据他的气化学说作出了独特的说明。对于非生物如何转化为生物这一重大科学问题，朱熹只能以直观的方法，从土中长出植物、粪便中生出蛆、头发中生出虱子等，就以为生命是直接从非生命物质中产生的。他说："以气化、二五

① 沈括《梦溪笔谈》第 472 条云："予奉使按边，始为木图，写其出川道路。其初编履出川，旋以面糊木屑写其形势于木案上。未几寒冻，木屑不可为，又熔蜡为之，皆欲其轻，易携故也。至官所，则以木刻上之。上召辅臣同观，乃诏边州皆为木图，藏于内府。"

之精，合而成形。释家谓之化生。如今物之化生者甚多，如虱然。”又说：“生物之初，阴阳之精，自凝成雨。盖是气化而生，如虱子，自然爆出来。即有此两个，一牝一牡，后来却以种子渐渐生去，便是形化，万物皆然。”(《朱子全书》卷 49)他从遗传学角度对“形化”的说明自然是对的，但他以阴阳五行之“气化”说明生命起源，则是一种典型的“自生论”。这种观点虽然承认生命来自于非生命的物质，排除了神学造物说，具有唯物论性质，但他终究未能科学地说明生命的起源，具有主观猜测性。

人的生命更是一个复杂的科学论题。朱熹依据他的阴阳气化理论，从“形神合一”方面作出了说明。他认为人的生命是形神合一的产物，而人的形体与精神又是由阴阳二气所产生。他说：“人生，初间是先有气，既成形，是魄在先。形既生矣，神发知矣。既有形，后方有精神知觉。”(《朱子全书》卷 51)“形既生矣，形体阴之为也；神发知矣，神知阳之为也。”(《朱子语类》卷 94)在他看来，只有当人的形体与神知相结合的时候，生命才存在；一旦形神分离，生命即结束，由生命物质转化为非生命物质。他说：“人所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽头。尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。”(《朱子语类》卷 3)他还进一步从“魂魄合一”方面说明人的生命现象。“魄”指四肢九窍与夫精血之类；“魂即神也”(《朱子语类》卷 63)，所谓“会思量忖度底便是魂”。(《朱子语类》卷 3)只有当“魂魄相交”的时候，人的生命才存在；魂魄相离，生命即结束。“人生时魂魄相交，死则离而各散去，魂为阳而散上，魄为阴而降下。”(《朱子语类》卷 87)他的学生陈淳具体解释说：“所谓始化，是胎中略成形时，人初间才受得气，便结成个胚胎模样，是魄。既成魄，便渐渐会动，属阳，曰魂。及形既生矣，神发知矣。故人之知觉属魂，形体属魄。”(《北溪先生字义》卷下)

梦是人在睡眠时的一种潜意识活动。在梦的成因上，朱熹认为梦既不是“神告”，亦不是“魂游”，而是人在睡眠时的一种思念活动。他说：“魂与魄交而成寐，心在其间，仍旧能思虑，所以做成梦。”他进一步以自己的亲身经历论证说：“数日病，只管梦解书。向在官所，只管梦为人判状。”(《朱子语类》卷 114)这和《周礼·春官》中所说的“思梦”、王符《潜夫论》中所说的“想梦”，都是从人的精神与心理层次来说明梦的成因的，具有一定的合理性。由此出发，朱熹不相信“占梦术”。有一次，他的学生廖德明因少时梦中告知“宣教郎”，故当他受命以宣教郎案闽时，“思前梦，恐官止此，不欲行。”朱熹对他分析说：“人与器物不同。如笔只能为笔，不能为砚。剑止能为剑，不能为琴。故其成毁久速有一定不易之数。人则不然。虚灵知觉，万理兼赅。吉凶祸福，随之而变，难以一定言。子赴官但当充广德性，力行好事，前梦不足芥蒂。”(《鹤林玉露》卷 13)从这件事中，说明朱熹注重人的主观能动作用，而不轻信占梦术。

朱熹对气功亦有研究。他不但对佛、道的具体功法有研究，而且对被道教誉为“万古丹经王”的《周易参同契》也进行过深入的钻研，著有《周易参同契考异》一书。他在给林井伯的信中，曾请教过气功养生的方法。他说：“录示气诀，极荷留念，不知曾试如此行持否？效验果如其说否？尚有一二处未尽晓，异时须面扣矣。”(《朱文公别集》卷 4)他在《答黄子耕》信中说：“病中不宜思虑，凡百可以一切放下，专以存心养气为务，但加趺静坐，目视鼻端，注心脐腹之中，久自温暖，即渐见功效矣。”(《朱文公文集》卷 51)在《答潘叔昌》信中亦说：“熹以目昏，不敢著力读书。闲中静坐，收敛身心，颇觉得力。”(《朱文公文集》卷 46)从上述信中可以看出，朱熹不但深信佛教的禅定气功，而且是身体力行。从他的《调息箴》一文可以证明，他对道教的内丹之术也有深入钻研。

《调息箴》云:"鼻端有白,我其观之。随时随处,容与猗移。静极而嘘,如春沼鱼;动极而翕,如百虫蛰。氤氲开辟,其妙无穷。孰其尸之,不宰之功。云卧天行,非予敢议。守一处和,千二百岁。"(《朱文公文集》卷85)朱熹晚年亦曾写过一些功法诗句。如云:"鼎鼎百年能几时,灵芝三秀欲何为。金丹岁晚无消息,重叹箕箑壁上诗。"这里讲的也是道教的气功内丹之术。

朱熹著有《琴律说》一文,说明他对音乐有一定研究。在朱熹的弟子中,精通乐律者,首推蔡氏父子。蔡元定、蔡沈父子精通天文、地理、乐律、历书之说。蔡沈在他的《洪范皇极》一书中,按照象数学的理论,对时令、气候、动物、植物以及人的身体器官等,均有精湛的研究,反映了宋代的博物学和自然分类学的成就。蔡元定所撰述的《律吕新书》,是我国音乐史上的一部名著。他不但沿用三分损益法排定十二律,而且进一步把十二天干、一年中的十二个月配合上十二律。特别值得提出的,是他依据汉代京房的六十律中有六个变律的思想,在十二律之间加了六个变律,即变黄钟、变林钟、变太簇、变南吕、变姑洗、变应钟。这六个变律的插入,可以使从每一个律开始"旋相为宫"时,在计算音程方面,更加便利。这是蔡元定对中国音律学的重要理论贡献。

从上述考亭学派的"格物游艺之学"中,我们不难看出,理学思想体系固然有其阻碍科学发展的一面,但是,也有其促进科学发展的一面。在促进自然科学发展上,理学体系中的实学思想则起着重要作用,这是应当充分肯定的。

第九章　象山学派心学体系中的实学思想

南宋理学阵营中，除了考亭学派外，还有象山学派。象山学派思想体系属于心学体系，具有空虚的性质，这是毫无疑义的。但是，我们亦应注意发掘其心学体系中的实学成分。这虽然是一种矛盾，然而却是实事。在象山学派的思想体系中，心学占据主导地位，并且实学成分也与心学密不可分，可称之为"心学化的实学"。下面将着重分析象山学派心学体系中的实学思想。

第一节　象山学派的形成、著作及其学术特点

象山学派是以南宋道学家陆九渊为创始人，以其浙东和江西陆氏弟子为主要成员的学术流派。陆九渊曾讲学于象山（今江西贵溪县西南），故命其创立的学派为象山学派。

象山学派的形成，是南宋社会历史环境的产物。南宋是中国历史上一个积弱不振、危机四伏的朝代，社会矛盾异常尖锐。一方面，女真族、蒙古族等少数民族不断南下入侵，他们攻占州县、掠夺土地和财产，甚至把宋徽宗和宋钦宗也劫掠到了金国，直接威胁着赵宋王朝的政权；另一方面，以宋高宗赵构为首的统治者偏安于江南一隅，不思收复故土，为了维护自己的统治，不惜对

金屈膝投降，丧权辱国。同时，他们对内也加强了对人民的残酷剥削和压迫，血腥地镇压农民起义。南宋时期，中国封建社会的固有矛盾和社会弊病暴露无遗，整个社会处于分崩离析的深渊之中。为了维护宋王朝的统治秩序，南宋统治者一方面在政治上强化中央集权，实行专制政治；另一方面在文化上也迫切需要建立一种适应于封建统治的意识形态，以禁锢和箝制人们的思想。例如，绍兴元年(1131)，南宋高宗皇帝就下诏崇褒道学，鼓吹"朕以为大率说经，不可远三纲五常之道，若好立异便须穿凿，不足道也。"(《宋会要辑稿》第56册《崇儒》5)把体现封建社会政治秩序和伦理观念的"三纲五常"看作是学术思想的核心内容，从而为南宋时代的思想家们的学术理论奠定了基调。陆九渊就是在这样的时代精神的感召下，为了解决南宋的社会政治危机，而提出了他的"正人心"的主张，建构他的心学体系。

象山学派的产生，还有其深远的思想渊源。对于象山学派的思想渊源，全祖望在《宋元学案·象山学案序录》中指出："象山之学，先立乎其大者，本乎孟子，足以砭末俗口耳支离之学……程门自谢上蔡以后，王信伯、林竹轩、张无垢至于林艾轩，皆其前茅，及象山而大成，而其宗传亦最广。"这里比较清楚地阐明了象山之学来自孟子和程颢及其弟子。陆九渊自己也承认其学是"因读孟子而自得于心也。"(《陆九渊集》，卷35《语录下》)并且宣称："窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后至是而始一明也。"(《陆九渊集》卷10《与路彦彬》)标榜自己是直承孟子以后的儒家道统的。实际上，象山之学除了吸收孟子的心性之学，还吸收了程颢等人的"心是理，理是心"的思想，同时也融汇了佛教特别是禅宗以及道家的思想，杂糅综合，从而建构了一套独具特色的心学体系。

象山学派与考亭学派相鼎立，成为南宋理学的两大流派之

一。两派虽在学术观点上有所不同，并且展开过多次论争，但在维护封建统治秩序，挽救社会危机这个根本目的上则是一致的。所以黄宗羲说："二先生（指朱熹和陆九渊）同植纲常，同扶名教，同宗孔孟。"（《宋元学案·象山学案》案语）清楚地指出了他们的学术思想的根本宗旨是相同的。

陆九渊是象山学派的奠基者。

陆九渊，字子静，抚州金溪（今江西金溪）人，生于南宋高宗绍兴九年（1139），卒于光宗绍熙三年（1193）。乾道八年（1172）中进士。淳熙元年（1174），授靖安县主簿，翌年与朱熹会于江西信州鹅湖寺；六年（1179）授崇安县主簿。光宗即位（1189）出知荆门军。卒年54岁，谥号文安。因其中年以后曾在贵溪应天山（后改名象山）筑室讲学，自号象山居士，故世称象山先生。

陆九渊出生在一个没落的官宦地主家庭，以诗书传家。他从小就表现出对哲学具有浓厚的兴趣，据《象山先生行状》记载，象山三四岁，就曾问他的父亲，"天地何所穷际"，父亲笑而不答，"遂深思至忘寝食"。等到十余岁，因读古书至"宇宙"二字，解者曰："四方上下曰宇，往古来今曰宙。"忽大省曰："元来无穷。人与天地万物，皆在无穷之中者也。"认识到宇宙就是时间与空间的存在状态，没有开端，也没有终结，是个无限的过程，人与天地万物就存在于这种持续不断的过程之中。陆九渊由此忽然省悟到这种宇宙的本质后，欣然援笔写到："宇宙内事乃分内事，己分内事乃宇宙内事。"又曰："宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。"（《陆九渊集》卷36《年谱》）这一说法，实乃振聋发聩之论。

陆九渊早年在家乡金溪槐堂书屋授徒，晚年在贵溪应天山立象山精舍讲学，史称他"还乡，学者辐凑，每开讲席，户外履满，耆老抉杖观听。"（《宋史》卷434《本传》）黄宗羲叹曰："每诣城邑，环坐二三百人，至不能容，结茅象山，学徒复大集，居山五年，

来见者案籍踰数千人。”(《宋元学案、象山学案》)向象山问学之人,不仅有年轻学子,也有白发老翁,并且多达数千人。由此可见,象山门人之众,象山学说影响之广。

陆九渊的弟子主要分布两地,一是江西,一是浙东。江西弟子,多是象山早年在老家槐堂书屋的门徒,他们以象山为师,簇拥象山讲席,壮大象山学派声势,致力于象山学派的确立,并且在象山死后,他们多次向封建朝廷上书为象山之学争取学术地位。江西弟子以傅子渊、邓文苑、傅季鲁为首。《象山语录》记载,一次门人严松问:“今之学者为谁,先生屈指数之,以傅子渊为者,邓文苑居次,傅季鲁、黄元吉又次之。”(《陆九渊集》卷34,《语录上》)全祖望修补《宋元学案》时,为江西陆门弟子,立《槐堂诸儒学案》。他们人数虽多,但学术浅疏,思想境界不高,难以领略象山学说的精髓,对其理论贡献不大。并且有许多人流于佛禅而不自知,淹没了象山之学的特色。但是他们是象山学派的重要组成部分。傅子渊著有《石鼓文集》;傅季鲁著有《易传》、《论语集解》、《中庸大学解》、《童子指义》、《离骚经解》;俞廷椿著有《复古编》、《北辕录》等,但学术水平皆不高。浙东弟子,折腰象山的“发明本心”之说,致力于陆九渊心学思想的阐发和扩展。他们以杨简、袁燮、舒璘、沈焕四人为代表。因为他们生长活动的慈溪、鄞县、奉化等地,位于四明山麓、甬江流域,故后人称他们为“四明四先生”或“甬上四先生”。全祖望修补《宋元学案》时,分别立为《慈湖学案》、《絜斋学案》、《广平定川学案》。他们继承和发展了陆九渊的心学思想,向来被后人视为象山学派的中坚力量而超过槐堂诸儒。黄宗羲说:“陆子其学脉流传,偏在浙东。”(《槐堂诸儒学案》案语)全祖望也说:“槐堂之学莫盛于吾甬上,而江西反不逮。”(《槐堂诸儒学案》案语)陆九渊死后,象山学派的重镇从江西转移到浙东,并且对明代王阳明心学的产生有着深刻的影

响。

陆九渊主张不立文字，一生留下的只有少量诗文，大部分是与师友论学的书札和讲学的语录。后由他的儿子陆持之编成《象山先生全集》，流行于世。近年中华书局出版了由钟哲点校的《陆九渊集》，内容比较详备。

“四明四先生”是象山学派的中坚人物。下面简要地介绍一下他们的生平与著作。

杨简，字敬仲，慈溪人，生于宋高宗绍兴十一年(1141)，卒于宋理宗宝庆二年(1226)。55岁后筑室于德润湖(即慈湖)上，故世称慈湖先生。杨简青年时曾在太学读书，与同里袁燮、舒璘、沈焕等人同学。乾道五年即29岁时中进士，授富阳主簿，后来历任地方小官，52岁才升为乐平县知县，54岁时为国子博士，最后以耆宿大儒荣膺宝谟阁大学士，官阶至正奉大夫，封为慈溪县男爵，谥号“文元”。杨简一生著述宏丰，据《宋史·杨简传》称：杨简“所著有《甲稿》、《乙稿》、《冠记》、《昏记》、《丧礼家记》、《家祭记》、《释菜礼记》、《石鱼家记》，又有《己易》、《启蔽》等书。”现存著作有《慈湖遗书》、《慈湖诗传》和《杨氏易传》等。

袁燮，字和叔，鄞县人，生于宋高宗绍兴十四年(1144)，卒于宁宗嘉定十七年(1224)。历任礼部侍郎、宝文阁直学士，追谥“正献”，学者称絜斋先生。主要著述收入于《絜斋集》，共26卷；此外还有《絜斋家塾书钞》、《絜斋毛诗经筵讲义》、《袁正献公遗文钞》等。

舒璘，字元质(一字元宾)，奉化人，生于宋高宗绍兴六年(1136)，卒于宁宗庆元五年(1199)。乾道八年中进士，曾任徽州教授、江西转运司干办、平阳县令等，被当时宰相留正称为“当今第一教官”，谥号“文靖”。因其家居建塾名“广平书院”，故学者亦称之为广平先生。其著作有《诗学发微》、《诗礼讲解》，均已佚。今

尚存《广平类稿》。

沈焕，字叔晦，世居定海，后徙鄞县。生于宋高宗绍兴九年(1139)，卒于光宗绍熙二年(1191)。乾道八年中进士，历任上虞尉、杨州教授、浙东安抚司干办、婺源令、舒州通判等官职，谥号"端宪"，学者称之为定川先生。据《宝庆四明志》记载，沈焕有文集5卷，今已佚。现在留下的思想资料有南宋袁燮所辑的《定川言行编》和近人张寿镛编纂的《定川遗书》2卷，附录4卷。

象山学派的理论宗旨是"尊德性"和"发明本心"。黄宗羲曾说："先生之学，以尊德性为宗，谓'先立乎其大，而后天之所以与我者，不为小者所夺。夫苟本体不明，而徒致功于外索，是无源之水也。'"(《宋元学案·象山学案》序录)这里清楚地表明了象山学派的学术宗旨。在本体论上，象山学派的思想家们都服膺陆九渊的"心即理"的观点。陆九渊认为"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"，把具有无限丰富内容的客观世界收敛到自我的心中，"万物森然于方寸之间"(《陆九渊集》卷34，《语录上》)；同时又把自我之心膨胀外化为客观世界，泯灭了主体和客体之间的界限，并且把"心"这个认识主体上升到宇宙本体的高度，具有鲜明的主观唯心主义性质。从根本上否定客观世界的存在，认为物质世界如"镜中花"一样虚幻不实，又具有虚无主义的性质。由于象山学派强调"尊德性"、"发明本心"、"先立乎其大"，与禅宗的"自性清净"、"见性成佛"、"顿悟"之说难以划清理论界限，而被时人诋为狂禅。我们不仅要看到象山学派吸收了禅宗和道教的思想内容来为他们建构主观唯心主义的心学体系服务，更应看到他们用佛道思想对传统儒学进行改造，使封建社会的伦理纲常上升到本体论的高度，从而更具有权威性和永恒性，实乃有功于儒学。并且象山学派的思想家们从来没有抛弃孔孟以来的"内圣外王"的理想和经世传统，他们的心学体系中也包括一些实学思想。他

们的目的是要把人伦道德运用到社会实践的各个领域，以此来调节社会成员之间的关系，维持社会整体系统的和谐和正常运行，从而达到改造社会，经世济民的崇高理想。人伦的实践是指个体对封建社会道德规范的体认和践行，可以归入“内圣”方面；政治的实践主要是指当个人具有崇高的道德修养以后，应该推己及人，把它运用到整个社会，以此来影响其他成员的政治生活和经济生活，可以归入“外王”方面。“内圣外王”就是陆学的一贯之道。由于陆学讲究经世，注重实践，所以它是有用之学，而不是无用之学。

陆九渊自称“平生学问惟有一实，一实则万虚皆碎”。（《陆九渊集》卷36，《年谱》）在他逝世50多年后，其后学包恢在所撰的《三陆先生祠堂》里，写下了一段含义深刻，发人深省的文字。他说：

> 夫道不虚行，若大路然，苟得实地而实履之，则起自足下之近可达千里之远。故自仁之实推而至于乐之实，自有乐生恶可已之妙。其实可欲者善也，实有诸己者信也，由善信而充实有光辉焉，则其实将益美而大，是诚之者人之道也，由大而化则为圣，而入于不可知之之神，是诚者天之道也。此乃孟子之实学，可渐进而驯至者。（《陆九渊集》卷36，《年谱》）

在短短的100多字中，包恢一口气用了9个“实”字，而且明确指出象山所继承的就是“孟子之实学”，主旨极为明确。陆九渊在自己的著作中也曾多次使用过“实学”这一概念，从不同的侧面阐述了某些实学的内容。

陆九渊所谓“实学”，主要是孔孟以来的“为己之学”。孔子说：“古之学者为己，今之学者为人。”（《论语·宪问》）这里说的“为己”，不是为自己谋取私利，是说为了充实和完善自己；这里

说的“为人”，也不是为他人着想，是说行事为了给人家看，求得别人的赞誉。孔子提倡“为己之学”的目的在于“修己以安人”，“修己以安百姓”，在于弘道。孟子继承了孔子这种思想，他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”（《孟子·告子上》）孟子把仁义忠信看作天赋的善性，称之为天爵。修其天爵，就是修养自己，这是“为己”。只要修养自己，就自然可以得到信用而“人爵从之”。《大学》对为己之学的思想有具体的阐发，《大学》开宗明义提出三纲领：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。”明明德，是修己；新民，是弘道，安百姓；两者都是要达到尽善尽美的境界。接着又提出格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目。这八条目，修身以前，是修己的工夫，齐家、治国、平天下则是安人、安百姓的事。而在这八条目之中又特别强调：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”明确地说明了“为己”与“安人”之间的关系，“为己”之学不但要“独善其身”，而且要“兼济天下”，也就是“内圣外王”之道。

陆九渊继承了孔孟以来的“为己之学”。他说：“人无不知爱亲敬兄，及为利欲所昏便不然，欲发明其事，此就彼利欲昏处指出，便爱敬自在。此是唐虞三代之实学，与后世异处在此。”（《陆九渊集》卷35，《语录下》）陆九渊认为人的本心之中先天地具有仁义礼智信等伦理道德以及道德的判断能力，能够爱亲敬兄，只是由于后天“利欲”的蒙蔽，而不能爱亲敬兄，所以唐虞三代“实学”的内容就在于剔除私欲，发明本心，使之“爱敬自在”。他又说：“古人以义制事，以礼制心，亦用制字，其言多少特达，全无议论辞说蹊径，盖古人皆实学，后人未免有辞说之累。”（《陆九渊

集》卷 7《与詹子南》)陆九渊认为古人能够用礼义等伦理道德规范来制约自己的行动,并不象后人那样空谈伦理道德,而是亲自在社会生活中践履其道德。这里的"实学"主要是指践履之学。

第二节 "宇宙间自有实理"

在本体论上,陆九渊的实学思想表现为崇尚"实理"。他认为"盖心,一心也;理,一理也,至当归一,精义无二,此义此理,实不容有二。"(《陆九渊集》卷 1《与曾宅之》);"人皆有是心,心皆具有是理,心即理也。"(《陆九渊集》卷 11《与李宰》之二)他把主体之"心"上升为宇宙的本体,主体之"心"和客体之"理"泯然无碍,融为一体,主体之心就是本体之理。这种"心即理"的观点,完全否定物质世界的客观存在,是陆九渊在本体论上"虚"的一面。陆九渊不但承认"心即理",而且认为"理"是实理。承认"理"就是"太极",就是"阴阳",以此反对朱熹分"太极"与"阴阳"为二的观点。朱熹认为"太极只在阴阳之中,非能离阴阳也。然至论太极,则太极自是太极,阴阳自是阴阳。"(《朱子语类》卷 8)认为太极是比阴阳更根本的存在,是阴阳的所以然,是形而上之道,完全割裂了两者之间的联系。陆九渊则明确地提出"夫太极者,实有是理,圣人从而发明之耳,非以空言立论,使后人簸弄于颊舌纸笔之间也。"(《陆九渊集》卷 2《与朱元晦》之一)认为"自形而上者言之谓之道;自形而下者言之谓之器,天地亦是器,其生覆形载必有理,'一阴一阳之谓道'乃统言天地万物皆具此阴阳也。"指出"道器一体","阴阳即道"。他说:"故太极判而为阴阳,阴阳即太极也,阴阳播而为五行,五行即阴阳也,塞宇宙之间何往而非五行?"(《陆九渊集》卷 26《大学春秋讲义》)认为太极并不是

脱离阴阳五行的神秘的东西，而是实在的阴阳、五行。在这一点上，陆九渊的思想较朱熹具有更多的合理成分。由此，陆九渊还认为“理在事中”，理不能脱离事物而独立存在。他说：“人心只爱去泊著事，教他弃事时，如鹘突失了树，更无住处。”(《陆九渊集》卷35《语录下》)这个比喻形象地说明心不能离事而独立存在的道理。

陆九渊认为“理是实理”，还表现在伦理道德层次上，他认为“心”先天地具有仁义礼智等伦理道德观念。这样“心”既是宇宙本体，同时又是伦理实体，具有丰富的实际内涵。陆九渊指出：

> 仁即此心也，此理也，求则得之，得此理也；先知者，知此理也；先觉者，觉此理也；爱其亲者，此理也；敬其兄者，此理也；见孺子将入井而有怵惕恻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊，此理也；敬此理也，义亦此理也，内此理也，外此理也……此吾之本心也，所谓安宅、正路者，此也；所谓广居、正位、大道者，此也。古人自得之，故有其实。言理则是实理，言事则是实事，德则实德，行则实行。(《陆九渊集》卷1《与曾宅之》)

在这里，陆九渊从伦理学角度对“理”的内容和本质作了比较详细的阐明。他所谓的“理”有三方面的含义：一是指先天地存在于人的本心之中的伦理道德观念，如仁义礼智，爱亲敬兄等；二是指人的本心所具有的一种先天道德判断能力，知善知恶，定是定非；三是由于“理”具有伦理道德和道德判断能力等诸内容，所以理是实理，事是实事，德是实德，行是实行。实理论是陆九渊在本体论上“实”的一面。

陆九渊多次强调理是实理。他说：“吾所明之理，乃天下之正理、实理、常理、公理。”(《陆九渊集》卷15《与陶赞仲》)“宇宙间

自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟明，则有实行，有实事。”(《陆九渊集》卷14《与包详道》)陆九渊认为理是“实理”，是为了反对佛老所主张的“虚理”，“空理”。他说：“道塞宇宙，非有所隐遁，在天曰阴阳，在地曰柔刚，在人曰仁义，故仁义者，人之本心也。”(《陆九渊集》卷1《与赵监》)可见，陆九渊所谓的“理”是有其现实内容的。理是“实理”还是“空理”，这是陆九渊和佛、老在宇宙观上的根本对立。陆九渊指出：“此理乃宇宙所固有，岂可言无?若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。”(《陆九渊集》卷2《与朱元晦》之二)陆九渊所谓“实理”，是针对佛教把封建伦理纲常视作虚幻之物，肯定封建纲常的客观存在而提出的。陆九渊强调理为实理的根本目的，就是要维护封建社会的道德秩序和政治秩序。佛老把“理”解释“虚理”、“空理”也是为了否定儒家的伦理道德，把人生视为虚幻，以达到出世的目的。

在陆九渊看来，“道理无奇特，乃人心所固有，天下所共由，岂难知哉!”(《陆九渊集》卷14《与严泰伯》)理并非高深莫测，它就存在于人心之中，人心之理就是封建社会的伦理道德秩序，也就是所谓的“礼”。他说：“礼者，理也，此理岂不在我?”(《陆九渊集》卷12《与赵然道》)“吾儒之道，乃天下之常道，岂是别有妙道?谓之典常，谓之彝伦，盖天下所共由，斯民之所日用。”(《陆九渊集》卷2《与王顺伯》之二)作为宇宙万物本原的“道”或“理”，就是人伦日用之道，就存在于人们的日常生活之中，并且深刻影响着人们的生活，只不过人们没有自觉意识到而已。这种“道”、“理”实质上就是几千年沿袭下来的封建社会的“纲常名教”。陆九渊对“实理”的内容作了具体的阐述。他说：“天秩、天叙、天讨、天命皆是实理。”(《陆九渊集》卷35《语录下》)何为天秩、天叙、天讨、天命呢?陆九渊解释说：“五典乃天叙、五礼乃天秩、五服所

彰乃天命，五刑所用乃天讨。”(《陆九渊集》卷12《与赵咏道》之四)他所谓的“天叙”指的是父义、母慈、兄友、弟恭、子孝等五常之教；“天秩”指的是公、侯、伯、子、男五等爵制；“天命”是指区别天子、诸侯、卿、大夫、士的标志；“天讨”指的是墨、劓、刖、宫、大辟等刑罚制度。由此可见，陆九渊所讲的“实理”，就是指封建社会中的政治、法律、等级制度以及伦常道德等。这就清楚地表明陆九渊的心学体系是为维护封建社会的政治秩序和道德秩序服务的。

第三节 “人情物理上做工夫”

陆九渊既然承认“心即理”的命题，即承认伦理道德是“心”先天所固有的，那么人们就应该都是尽善尽美的圣人贤人，为什么现实状况并非如此，而是凡夫俗子多，圣人贤人少呢？为了解决这一理论与现实之间的矛盾，陆九渊认为除了少数圣人能够保持本心不失外，多数人由于清净自足的本心受到后天物欲、渐习的玷污、蒙蔽而丧失的缘故。所以他强调通过后天的努力，以求“存心”、“养心”。陆九渊的认识论和修养方法是相互统一的。他说：“古人教人，不过存心、养心、求放心。”(《陆九渊集》卷5《与舒西美》)认为“心之体甚大，若能尽我之心便与天同，为学只是理会此。”(《陆九渊集》卷35《语录下》)那么怎样才能体认和发明“本心”呢？陆九渊指出，这不是一般的正常思维，由局部到整体的渐进过程，而是一种特殊的直接体认整体的悟彻过程。他说：“义理之在人心，实天之所与而不可泯灭焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍盖有隐然而动，判然而明，决然无疑者矣。”(《陆九渊集》卷32

《思则得之》)其具体方法就是"反而思之",或者"切己自反,改过迁善。"陆九渊这种"发明本心"的修养方法,是一种凭借神秘的直觉思维而立即达到对封建伦理道德深刻领悟和把握的非理性的思维过程,是一种"顿悟"工夫。它所要达到的最高的精神境界就是要使自己的本心"当恻隐时自然恻隐,当羞恶时自然羞恶,当宽裕温柔时自然宽裕温柔,当发强刚毅时自然发强刚毅。"(《陆九渊集》卷35《语录下》)这种发明"本心"的方法,不过是沿袭佛教禅宗"顿悟"而已。据《象山年谱》记载:

> 杨敬仲(简)问:"如何是本心?"先生曰:"恻隐,仁之端也;羞恶,义之端也;辞让,礼之端也;是非,智之端也,此即是本心。"对曰:"简儿时已晓得,毕竟如何是本心?"凡数问,先生终不易其说,敬仲亦未省。偶有鬻扇者讼至于庭,敬仲断其曲直,讫又问如初,先生曰:"闻适来断扇讼,是者知其为是,非者知其为非,此即敬仲本心。"敬仲忽大觉。

这是陆九渊激发门人体认"本心"的典型事例,很象禅师的机锋。他通过杨简断扇讼案一事,使其当下认识到"本心"就是人先天具有的伦理道德品性,是人生来固有的道德判断能力。"发明本心"是陆九渊道德修养的主要方法,是其心学的根本特色,它吸取了孟子的反观自省和禅宗的顿悟的方法,直指本心,当下开悟,最为简捷。所以陆九渊得意地称之为"易简工夫",并且鼓吹自己的"易简工夫终久大",讥讽朱熹"格物致知"的穷理方法是"支离事业竟浮沉",表现出他和程朱理学的鲜明对立。我们应该看到,陆九渊的"发明本心"的修养方法与禅宗的"顿悟"工夫在本质上是一致的。所以朱熹认为陆九渊"发明本心"的方法,"其病却在尽废讲学而专践履,于践履中要人提撕省察,悟得本心,此为病之大者。"(《朱文公文集》卷31《答张敬夫》之十八)指责"其不为禅学者几希矣。"(《朱文公文集》卷33《答吕伯恭》之四

十四)"窃取禅学之近似,以误后生。"(《朱文公文集》卷55《答包敏道》之一)陆九渊通过顿悟工夫发明"本心"是他的虚无主义在道德修养上的主要表现。

陆九渊认为人的"本心"本来是净洁、灵明的,只是由于后天物欲所蒙和渐习所梏才变得玷污。他说:"此心本灵,此理本明,至其气禀所蒙,习尚所梏,俗论邪说所蔽,则非加剖削磨切,则灵且明者曾无验矣。"(《陆九渊集》卷10《与刘志甫》)。认为人心之蔽或吾心之害有两种情况:"愚不肖者蔽于物欲,贤者知者之蔽在于意见,高下污洁虽不同,其为蔽理溺心而不得其正一也。然蔽溺在污下者往往易解;蔽溺在高洁者大抵自是而难解。"(《陆九渊集》卷1《与邓文范》)贤者主要是针对朱熹等人而言的,他们曲于一己之见,自以为是,未竟学术大本。陆九渊强调人的本心由于受蔽于"物欲"和"意见"而丧失灵明,要想解除这种心蔽,必须采用"剥落"的修养方法。他说:

> 人心有病,须是剥落,剥落得一番即一番清明,后随起来又剥落又清明,须是剥落得净尽方是。(《陆九渊集》卷35《语录下》)

这种"剥落"是一个不断渐进的过程。

由于心蔽有"物欲"和"意见"两种,所以"剥落"的目标就是格除"物欲",扫除"邪见"。陆九渊说:

> 夫所以害吾心者何也?欲之多,则心之存必寡;欲之寡,则心之存甚多……欲去则心自存矣。(《陆九渊集》卷32《养心莫善于寡欲》)

> 有所蒙蔽,有所夺移,有所陷溺,则此心为之不灵,此理为之不明,是谓不得其正,其见邪见,其说邪说……溺于此,不讲学,无自而复。(《陆九渊集》卷11《与李宰》之二)

这里的"欲"指的是人们各种生理的和心理的感性欲望,陆九渊

把“欲”与“本心”对立起来，主张格除物欲，这种修养方法与程朱的“存天理，去人欲”思想是完全一致的。

陆九渊的“剥落”工夫，其根本目的也是为了发明“本心”，但它不是靠自我反省的内心观照方法，而是靠师友的琢磨和教导，靠后天的学习来剔除。他说：

> 彝伦在人，维天所命，良知之端，形于爱敬，扩而充之，圣哲之所以圣哲也，先知者知此而已，先觉者觉此而已。全有所蒙，物有所蔽，势有所迁，习有所移，往而不返，迷而不解，于是为愚为不肖，彝伦于是而敩，天命于是而悖，此君师之所以作，政事之所以立。（《陆九渊集》卷19《武陵县学记》）

> 人资质有美恶，得亲友琢磨，知己之不美而改之。（《陆九渊集》卷35《语录下》）

陆九渊认为君师的职责就是建立一整套伦理规范，对人们进行教化，帮助他们格除“物欲”，扫除“邪见”，以便恢复“本心”。这种“剥落”的修养方法，比起“发明本心”的易简工夫，更合乎实际经验，更易于为人们所接受，具有较多的合理成分。

陆九渊的实修论，除了后天的“剥落”工夫外，还有“读书”，“为学”的一面，这也是他的实学思想在修养方法上的重要表现。由于陆九渊强调“发明本心”，“先立乎其大”，所以在别人看来，以为他不主张读书，废弃讲学。朱熹曾说：“子寿兄弟气象甚好，其病却在尽废讲学。”（《朱文公文集》）卷31《答张南轩》之十八）朱熹弟子陈淳也说：“象山之学，不读书不穷理，专做打坐工夫。”（《北溪先生文集》卷1《答陈师复》之一）把象山之学与佛教修禅打坐的方法等同起来，虽击中其“虚”的要害，但把两者完全等同起来，却是门户之偏见，并非公允之论。当时，有的学者对陆九渊的评价较为中肯。如毛必强说：

先生之讲学也，先欲复本心，以为主宰，既得其本心，从此涵养，使日充月明，读书考古，不过欲明此理，尽此心耳。其教人为学，端绪在此，故闻者感动。(《陆九渊集》卷36《年谱》)

黄震在《黄氏日钞》中也说：

象山之学，虽谓此心自灵，此理自明，不必他求，空为言议，然亦未尝不读书，未尝不讲授，未尝不援经析理，凡其所业，未尝不与诸儒同。(《象山学案附录》)

他们都认为陆九渊并非废弃讲学，不主张读书，只不过认为首先要"先立乎其大"，发明"本心"，然后才读书，讲学。正如陆九渊自己所说："学者须是打垒田地净洁，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学即'读书然后为学'可见。若田地不净洁，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，资盗粮。"(《陆九渊集》卷35《语录下》)

陆九渊多次强调讲学、读书的重要性。他认为"学能变化气质。"(《陆九渊集》卷35《语录下》)"人不可以不学，犹鱼之不可无水。"(《陆九渊集》卷12《与黄循中》)反对"束书不观，游谈无根"的学风。他说：

塞宇宙一理耳，学者之所以学，欲明此理耳。(《陆九渊集》卷12《与赵咏道》)

宇宙间自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟明，则自有实行，有实事。(《陆九渊集》卷14《与包详道》)

学也者，是所以致明致知之道也，向也不明，吾从而学之，学之不已，岂有不明者哉？向也不知，吾从而学之，学之不已，岂有不知者哉？(《陆九渊集》卷32《好学近乎智》)

陆九渊把讲学、读书看作是"明理"的重要方法，并且强调只要认真地为学读书，就可以学而知之，"明此理耳。"但他反对当时俗

儒和腐儒那种拘于传统经典的训诂、传注的治学方法，反对死读书，读死书，而主张力求透过经典的语言文字领会圣人的精神意旨，这样才是真讲学、真读书。他深叹道：

> 今谓之学问、思辨，而于此不能深切著明，依凭空言，传著意见，增疣益赘，助胜崇私，重其涓忿，长其负恃，蒙蔽至理，扞格至言，自以为是，没世不复，以其为罪，浮于自暴自弃之人矣。（《陆九渊集》卷1《与邵叔谊》）

> 世习靡蔽，固无可言。以学自命者，又复封于私见，蔽于私说，针铖拒砭，厚自觉与假先训，封形似以自附益，顾不知其实背驰久矣。（《陆九渊集》卷9《与陈君举》）

陆九渊反对俗儒、腐儒抱残守缺，曲于一己私见，死守经书传注，毫无创见的陋习，讥笑他们只能是一些文字上的蛀虫，根本不能明圣人之道，行圣人之道。他说：

> 非明实理，有实事实行之人，往往乾没于文义间，为蛆虫识见以自喜而已，安能任重道远，自立于圣贤之门墙哉？（《陆九渊集》卷14《与胥必先》）

陆九渊认为讲学读书是为了“明理”，而“明理”又是为了“实践”。他既重视“明理”，更重视躬行实践。他曾不止一次地表示，学者应当“明实理，做实事”（《陆九渊集》卷34《语录上》），“一意实学，不事空言”。（《陆九渊集》卷12《与赵咏道》）连朱熹也不得不承认：“子静之门，躬行皆有可观。”（《陆九渊集》卷36《年谱》）当然，陆九渊所倡导的践履，主要是对封建伦常的践履躬行，还不是我们所讲的“实践”，但这种“不事空言”，实地用功的做法是值得肯定的，是他的实学思想的具体表现，他认为：

> 为学有讲明，有践履。未尝学、问、思、辨，而曰吾唯笃行之而已，是冥行之也。讲明之未至，而徒恃其能力行，是犹射者不习于教法之巧，而徒恃其有力，谓吾能至于百步之外，

而不计其未尝中也。……然必一意实学，不事空言，然后可以谓之讲明，若谓口耳之学为讲明，则又非圣人之徒矣。（《陆九渊集》卷12《与赵咏道》之二）

在这里，陆九渊清楚地阐明了"讲明"与"践履"的辩证关系。"讲明"是指学问思辨，即博学、审问、慎思、明辨，这是儒家传统的讲学内容，但它并非俗儒的"口耳之学"，必须是"一意实学，不事空言"，方可谓之"讲明"；践履是指人们现实生活中的道德实践。"讲明"是知；"践履"是行。陆九渊曾说："博学、审问、慎思、明辨、笃行。博学在先，力行在后。吾友学未博，焉知所行者是当为、是不当为？"（《陆九渊集》卷35《语录下》）由此可见，"讲明"在先，"践履"在后，也就是知先行后。他主张要用知来指导行，否则躬行践履便会迷失方向，成为冥行；同时也要求在行中求知。陆九渊始终反对那种只说不做、只学无用的坏学风，而坚持学道是为了行道的原则，这确实包含着实学思想。并且陆九渊还主张知行统一。他曾说："自谓知非而不能去非，是不知非也；自谓知过而不能改过，是不知过也。真知非则无不能去，真知过则无不能改。"（《陆九渊集》卷14《与罗章夫》）强调必须知非改过，改恶从善，这无疑是一种可贵的思想。

陆九渊不仅认为读书讲学可以"明道"，而且在人伦实践中也可以"致知"。所以他主张"在人情物理上做工夫"。他说：

古人所贵于博学、审问、慎思、明辨者，政欲究知人情物理，使之通达而无所蒙蔽窒碍。（《陆九渊集》卷12《与张季悦》）

复斋家兄一日问云："吾弟今在何处做工夫？"某答云："在人情、事势、物理上做些工夫。"（《陆九渊集》卷34《语录上》）

周康叔来问学，先生曰："公且说扶渡子讼事来。"曾充

之来问学，先生曰："公且说为谁打关节。"只此为学。(《陆九渊集》卷35《语录下》)

在陆九渊看来，"讲明"和"践履"两者是密切相关的。"讲明"的目的就是要通过读书讲学的途径来认知人情、事势和物理，最终体认和悟彻封建社会的伦理道德规范，然后再在现实生活中去躬行践履这些伦理道德规范，也就是"就身已着实做工夫"(《陆九渊集》卷34《语录上》)，"逐事逐物考究磨炼。"(《陆九渊集》卷35《语录下》)力求在道德的实践中达到对封建社会伦理秩序的直接体认，从而提高自己的道德修养水平，这就是陆九渊实修论的基本内容。

总观陆九渊的道德修养方法，主要有"发明本心"、"剥落"、"讲学读书"三种，但三者之间的地位并不等同。"发明本心"是象山心学的理论特色，它要求人们向内用功，用反省观照的神秘直觉来体认自己清净自足的本心，是其修养方法上的"虚"的一面；"剥落"和"讲学读书"的根本目的，是为了恢复灵明之本心，但它不是靠神秘直觉和顿悟，而是靠后天的学习和师友的琢磨，向外用功，是"发明本心"修养方法的补充，是陆九渊实学思想在修养方法上的具体表现，含有较多的合理成分。

第四节 "论道经邦"

面对南宋的社会危机，陆九渊继承了儒家的"齐家治国平天下"的经世传统，力求用自己的思想来经纶世务，改造社会，以期达到"内圣外王"的崇高理想。这种经世思想表现为对社会现实的批判精神以及由此而产生的忧患意识。更为重要的是，他为了解决南宋的社会危机，提出了一系列关于政治、经济、军事、科

举、吏治等方面的改革主张，构成了陆九渊独特的经世实学思想。

陆九渊一生怀才不遇，仅做过几任地方小官，主要是授徒讲学，但他并不是一位闭门读书、不过问政治的书呆子，而是一位治世救民的经世主义者。陆九渊从小就心怀大志具有挽救民族危亡，雪耻报仇的崇高气节。《宋史·陆九渊传》说：他"少闻靖康（钦宗年号）间事，慨然有复仇之义。"《年谱》亦载曰：他"闻长上道靖康间事，乃剪去指爪，学弓马。"（《陆九渊集》卷36）这两段话固然反映了他孩童般的一时意气，却也真实地表现了陆九渊是一位血性青年，有着一腔报国热血，具有强烈的爱国主义思想。这是陆九渊经世济民思想的重要组成部分。

陆九渊并不满足于对南宋社会提出一些空洞的批评议论。他的经世思想是基于对南宋社会的政治、经济、民族危机的深刻认识，由此提出了一系列关于改革政治、军事、科举和吏治等方面的主张。陆九渊长期生活在地方郡县，与社会下层人物有着比较广泛的接触，因而对当时的国瘼民情有着清醒的了解。他一针见血地指出："今日天下贫甚，州贫、县贫、民贫。"（《陆九渊集》卷35《语录下》）"今风俗积坏，人材积衰，郡县积弊，事力积耗，民心积摇，和气积伤，上虚下竭。"（《陆九渊集》卷9《与王谦仲》）这确实是当时社会现实的真实写照。南宋时期，中国后期封建社会的诸多弊端竞相暴露出来，政治危机和民族危机空前严重，形成了难以治愈的社会综合症，国家机构臃肿，政治腐败，民心涣散，整个社会处于风雨飘摇之中。面对严重的社会危机，南宋统治者别无良策，只知加重对劳动人民的残酷剥削和压迫，其结果只能导致恶性循环，无补于事。

如前所述，陆九渊的心学思想正是为了解决南宋社会危机，而提出"正人心"的主张。与此相适应，陆九渊认为要想改变南宋

积贫积弱，内忧外患的严重局面，最根本的任务就是要“格君心之非”，这与他的“发明本心”的为学主旨是一致的。他说：

> 古人所以不屑屑于间政适人，而必务有以格君心者，盖君心未格，则一邪黜，一邪登，一弊去，一弊兴，如循环然何有穷已，及君心既格，则规模趋向有若燕赵，邪正是非有若仓素，大明既升，群阴毕伏，是琐琐者，亦何足复污人牙颊哉？（《陆九渊集》卷 10《与李成之》）

在陆九渊看来，封建皇帝“代天理物”，“君之心，政之本。”（《陆九渊集》卷 30《政之宽猛孰先论》）社会政治是君心的体现。因此，集政治、经济、法律、军事等一切大权于一身的封建皇帝的喜怒哀乐，对社会政治确实有着极其重要的影响。这样，“格君心之非”，便成为国家政治生活中的首要任务，也是知识分子为学的根本目的。他说：

> 孟子曰：“幼而学之，壮而欲行之。”所谓行之者，行其所学以格君心之非，引其君于当道，与其君论道经邦，燮理阴阳，使斯道达乎天下也。所谓学之者，从师亲友，读书考古，学问思辨，以明此理也。（《陆九渊集》卷 2《与朱元晦》之二）

陆九渊认为学、问、思、辨的根本的目的就是为了明宇宙之道，稽人伦之理，然后以此格君心之非，引导其君明道知理，从而更好地经邦济世，把王道通达于天下。

除了“格君心之非”外，陆九渊还具体提出了一系列关于政治、经济、军事、吏治等方面的经世主张。

在社会政治方面，陆九渊虽然“尊君”，但又主张如君不能“代天理物”，那就理应被废弃，表现出一定的民本思想。《语录》记载：

> 松年（象山门人）问梭山（陆九韶）云：“有问松：‘孟子说诸侯以王道，是行王道以尊周室？行王道以得王位？’当如何

对。”梭山云：“得王位。”松曰：“却如何解后世疑孟子教诸侯篡夺之罪？”梭山云：“民为贵，社稷次之，君为轻。”先生（陆九渊）再三称叹曰：“家兄平日无此议论。”良久曰：“旷古以来无此议论。”松曰：“伯夷不见此理。”先生亦云。松又云：“武王见得此理。”先生曰：“伏羲以来皆见此理。”（《陆九渊集》卷34《语录上》）

陆九韶认为，人君应当行王道，代天理物，治国安民。如果不能的话，百姓起来将之打倒，这不能叫做篡夺，而是“诛独夫”、“得天位”。陆九渊非常同意陆九韶这个观点。他认为伏羲以来的圣贤都懂得这个道理，唯独那个拦住武王马头、劝阻伐纣的伯夷不懂得。他赞扬武王替天行道，推翻纣王的暴虐统治是顺乎民心，合乎民意，也是顺应历史的发展潮流的。这反映了陆九渊的民本思想。

陆九渊继承孟子的“民贵君轻”的思想，提出了“民为邦本”的主张。他说：

天生民而立之君，使司牧之，张官置吏，所以为民也。“民为大，社稷次之，君为轻”，“民为邦本，得乎丘民而为天子”，此大义正理也。（《陆九渊集》卷5《与徐子宜》之二）

今时郡县，能以民为心者绝少。民之穷困日甚一日。抚字之道，弃而不讲，掊敛之策，日以益滋。甚哉！其不仁也。民为邦本，诚有忧国之心，肯日蹙其本，而不之恤哉？（《陆九渊集》卷17《与陈倅》）

陆九渊认为“天生民而立君”，“人君代天理物”，仍然没有摆脱“君权神授”的神学藩篱，但他又认为国家张官置吏，是为民而不是病民，这种“民为邦本“的思想具有一定的进步意义。

基于这种“民为邦本”的思想，陆九渊主张变法改革。他在当时大肆攻击王安石熙宁新法的时候，却不同凡俗，独树一帜，著

文赞扬王安石变法，对熙宁新法进行实事求是的评价，这表现了陆九渊的正直人格和变革图强的思想。

高宗赵构曾把北宋的失败归咎于熙宁变法，所以网罗一些保守派大肆攻击王安石新法。据蔡上翔《王荆公年谱考略》记载：

> 范祖禹、吕大防初修实录（指《神宗实录》），既尽书安石之过，而绍圣反之。自绍圣至于绍兴，三十年间，……范冲为祖禹之子，相为报复，则凡向时元祐采于《涑水纪闻》诸书，增添不知其几，划削朱墨新书所书安石之美者，又不知其几。（《陆九渊集》卷25，上海人民出版社，1973年版）

可见，当时保守派力量之强大。在众口嚣嚣，极力诋毁王安石之时，陆九渊却在淳熙十五年（1188）作《荆国王文公祠堂记》，极力推崇王安石变法。他说：

> 公畴昔之学问，熙宁之事业，举不遁乎使还之书。而排公者，或谓容悦，或谓迎合，或谓变其所守，或谓乖其所学，是尚得为知公者乎？……英特迈往，不屑于流俗，声色利达之习，介然无毫毛得以入于其心。洁白之操，寒于冰霜，公之质也；扫俗学之凡陋，振弊法之因循，道术必为孔孟，勋绩必为伊周，公之志也。
>
> 熙宁排公者，大抵极诋訾之言，而不折之以至理，平者未一二，而激者居八九，上不足以取信于裕陵，下不足以解公之蔽，反认固其意，成其事，新法之罪，诸君子固分之矣。（《陆九渊集》卷19，《荆国王文公祠堂记》）

在这段话里，陆九渊怀着同情和尊敬的心情，高度评价了王安石的人格、学术、志向以及变法的成就，驳斥了诋毁王安石新法的言论，指出这些攻击之辞，既不讲道理，也不能以理服人，“无一人就介甫法度中言其失。”陆九渊认为自己对王安石新法的评价是中肯的。自称：“《王文公祠堂记》，乃是断百余年未了底大公

案，自谓圣人复起，不易吾言。”(《陆九渊集》卷1《与胡季随》)

陆九渊认为“夫尧之法，舜尝变之。舜之法，禹尝变之。祖宗法自有当变者。”(《陆九渊集》卷35，《语录下》)反对保守派“祖宗之法不可变”的主张，强调要随着历史条件的变化而不断变更祖宗之法。他不仅称道王安石的变法，并且还曾向孝宗皇帝提出过变法的建议：

> 凡事不合天理，不当人心者，必害天下，效验之著，无愚智皆知其非。然或智不烛理，量不容物，一旦不胜其忿，骤为变更，其祸败往往甚于前日，后人惩之，乃谓无可变更之理，真所谓惩羹吹齑，因噎废食者也。(《陆九渊集》卷18《删定官轮对札子》之四)

陆九渊主张变法，但又看到现实生活中有些变法者因措施不当或操之过急，而产生严重的结果，从而为保守派阻止变法提供了借口。因此他主张“渐变”，也就是点滴改良。这种变法主张，是由他的地主阶级的政治立场所决定的。

陆九渊从“民为邦本”的思想出发，不仅提出变法改良的主张，而且还对封建社会的最高统治者提出了批评。他曾批评孝宗皇帝：

> 陛下天锡智勇，隆宽尽下，远追尧舜，诚不为难，而临御二十余年，未有太宗数年之效。版图未归，仇耻未复，生聚教训之实，可为寒心。执事者方雍雍于于，以文书期会之隙与造请乞怜之人，俯仰酬酢而不倦，道雨旸时若，有咏颂太平之意，臣窃惑之。(《陆九渊集》卷18《删定官轮对劄子》)

陆九渊一针见血地揭露了封建社会官场的黑暗以及大臣们粉饰太平的丑恶嘴脸，并对宋孝宗执政二十多年未能收复失地，报仇雪耻，振兴南宋，政绩不佳提出了严厉的批评。在与封建皇帝的策问中，陆九渊陈述了五条安邦治国之策：“一论仇耻未复愿博

求天下之俊杰，相与举论道经邦之职；二论愿致尊德乐道之诚；三论知人之难；四论事当驯致而不可骤；五论人主不当亲细事。”要求封建皇帝举贤才，施德政，掌大局，定方向，以此促进南宋王朝的中兴。《年谱》也记载了陆九渊的“医国四物汤”：

> 或问：“先生见用以何医国？”先生曰：“吾有四物汤。”问：“如何？”曰：“任贤、使能、赏功、罚罪。”（《陆九渊集》卷36，《年谱》）

由此可见，陆九渊由于时代的局限，他提出的五条安邦之策与医国“四物汤”，同传统儒家的治国方略相比，并没有本质的区别，没能提出切实可行的救弊主张，其结果当然也不能真正地挽救当时社会的严重危机，达到治国安民的目的。

陆九渊基于“民为邦本”的思想，对当时统治者对农民进行残酷压榨的黑暗现实，提出了强烈的批评，并由此而提出了“宽民力厚国本”的经济主张。宋代，特别是南宋，赋税、徭役极其繁重。具体情况是“既一倍其粟，数倍其帛，又数倍其钱，而又月桩钱、板帐钱等，不知几倍于祖宗之旧，又几倍于汉唐之制乎？”（杨万里《诚斋集》卷69《转对劄子》）“通力役之征，盖用其十倍矣。”（李心传《建炎以来系年要录》甲集卷15）苛捐杂税多如牛毛，统治者对人民横征暴敛，那些压榨政策都是由胥吏来具体执行的。陆九渊深刻揭露和抨击了胥吏害民的残状。他说：

> 天子爱养之方，丁宁于诏旨；鄙恤之意，焦劳于宵肝。贤牧伯班宣惟鄙，劳来不怠。列郡成风，咸为慈恕。而县邑之间，贪饕骄虐之吏，方且用吾君禁非惩恶之具，以逞私济欲，置民于囹圄、械系、鞭箠之间，残其支体，竭其膏血，头会箕敛，椎骨沥髓，与奸胥猾徒，饕餮咆哮之上。巧为文书，转移出没以欺上府，操其奇赢，与上府之左右缔交合党，以蔽上府之耳目。田亩之民劫于刑威，小吏下片纸，因累累如驱羊。

劫于庭庶械系之威，心悸股慄，箠楚之惨，号呼吁天，毁家破产，质妻鬻子，仅以自免，而曾不得执一字之符以赴诉于上。（《陆九渊集》卷5《与辛幼安》）

这段话淋漓尽致地揭露了胥吏害民的残状，人民在胥吏的残酷剥削和掠夺下，家破人亡，妻离子散，生活在水深火热之中。陆九渊认为造成这种现状的原因是由于封建社会的政府官员"以吏为师，与吏为伍，甚者服役于吏"。（《陆九渊集》卷7《与陈倅》之二）官与吏勾结在一起，共同鱼肉人民，甚至有的官府完全被胥吏所把握。他分析了其中原因："官人者异乡之人，吏人者本乡之人，官人年满者三考，成资者两考，吏人则长子孙于其间。官人视事，则左右前后皆吏也。故官人为吏所欺，为吏所卖，亦其势然也。"（《陆九渊集》卷8《与赵推》）这就是说，由于政府官员任职时间短，随时有调动的可能；而胥吏却长期生活在一个地方，对具体情况非常熟悉，政府官员必须依靠他们才能进行统治，所以经常受到胥吏猾徒的欺骗和出卖，从而不能真正地行使自己的权力，只能和胥吏沆瀣一气，为害人民。

针对胥吏扰民、害民的情况，陆九渊认为"议论主民者，必将检吏奸而宽民力。"（《陆九渊集》卷7《与陈倅》之二），主张对奸胥狡吏进行打击，从而减轻人民的负担。同时又要求统治者开源节流，以便增加经济收入，达到"厚国本"的目的。他说："今日邦计诚不充裕，赋取于民诚不能不益于旧制。居计省者诚能推支费浮衍之由，察收敛渗漏之处，深求节约检尼之方，时行施舍己责之政，以宽民力，以厚国本，则于今日诚为大善。若未能为此，则亦诚深计远虑者之所惜！"（《陆九渊集》卷5《与辛幼安》）这些见解，在当时都有重要的现实意义。当然，陆九渊把民众所受的残酷压迫和剥削，完全归罪于胥吏，认为检吏奸即可宽民力，则又是不符合事实的。实质上，吏治腐败的根本原因就在于最高的封

建统治者身上，陆九渊不可能也不敢正视这一点，这表明他在吏治问题上对时政的批评和揭露都是很有限的，软弱无力的。

陆九渊对时政的另一点批评是科举制度。宋代的科举制度以《四书》、《五经》为考试内容，这样一方面提高了儒家学说的社会地位，使儒家思想更加深入人心；另一方面也使得封建知识分子把儒家的经典和说教视作猎取名利的工具，从而玷污了儒学的神圣价值，这又使得理学家们深感不安。朱熹忧心忡忡地指出："科举坏人心怀。"(《朱文公文集》卷 54《答时子云》)"今之学者之病，最是先学作文干禄，使心不宁静，不暇深究义理，故于古今之学，义利之间不复能察其界限。"(《朱文公文集》卷 58《答宋择之》)陆九渊也一针见血地批评了俗儒沉溺于科举之习，系心于场屋之累，既不能明圣人之道，也不能经世致用，乃是无用空疏之学。他说：

> 今天下皆溺于科举之习，观其言，往往称道《诗》、《书》、《论》、《孟》，综其实，特借以为科举之文耳。谁实为真知其道者？口诵孔孟之言，身蹈杨墨之行者，盖其高者也。其下则往往为杨墨之罪人，尚何言哉？孟子没，此道不传，斯言不可忽也。(《陆九渊集》卷 11《与李宰》之二)
>
> 然场屋之得失，顾其技与有司好恶如何耳，非所以为君子小人之辨也。而今世以此相尚，使汩没于此而不能自拔，则终日从事者，虽曰圣贤之书，而要其志之所乡，则有与圣贤背而驰者矣。推而上之，则又惟官资崇卑，禄稟厚薄是计，岂能悉心力于国事民隐，以无负于任使之者哉？(《陆九渊集》卷 23《白鹿洞书院论语讲义》)

这两段话，深刻地揭露了当时俗儒表面上口诵儒家之言，而实际上却身蹈杨墨之行，并且读书讲学的目的是为了沽名钓誉，猎取功名利禄，失去了传统儒家修齐治平的经世思想。正所谓"皆有

以切中学者隐微深痼之病，盖听者莫不悚然动心焉。"(《陆九渊集》卷23，《白鹿洞书院论语讲义》)陆九渊比较深刻地鞭挞了封建社会的科举制度对知识分子身心的戕害，这在当时是有进步意义的。

为了纠正封建科举制度造成的学用脱离，言行不一的陋习，陆九渊主张应该承继孔孟以来儒家修齐治平的经世传统，努力做到学以致用，治国救民。他认为儒家的圣人明君都具有"内圣外王"的理想人格，既有优良完美的德性，也有卓越超凡的实绩。他说：

> 世儒耻及薄书，独不思伯禹作贡成赋，周公制国用，孔子会计当，《洪范》八政首食货，孟子言王政亦先制民产，正经界。果可耻乎？(《陆九渊集》卷5《与赵子直》)
>
> 圣人之道有用，无用便非圣人之道。(《陆九渊集》卷34《语录上》)

陆九渊认为儒家崇拜的圣人伯禹、周公、孔子、孟子都不是空谈大"道"的理论家，而是明道致用，经世济民的实干家。以此反对现实生活中一些俗儒只知背诵圣人的只言片语，进行烦琐的经文考据和训诂，不能真正理解儒学的精髓。他认为尧舜之所以成为历史上有名的圣王明君，就是因为他们广泛招揽各方面的贤才，使他们各司其职，从而做出了一番辉煌的事业。陆九渊说：

> 唐虞之朝，禹治水，皋陶明刑，稷降播种，契敷五教，益作虞，垂作工，伯夷典礼，夔典乐，龙作纳言，各司其职，各敦其功，以成雍熙之治……皆在其畴昔之所学。(《陆九渊集》卷19《本斋记》)

并且圣人备物制用，便利天下，造福人民，他们的学问是实用之学。尖锐地批评了后世俗儒空谈心性道德，拘于词章训诂，远离人伦日用，以致造成世人"以儒者为无用，仁义为空言"的悲剧。

他认为：

> 圣人备物制用，立成器以为天下利。是故网罟、耒耜、杵臼作而民不艰于食；上栋下宇以待风雨，而民不病于居；服牛乘马刳舟剡楫而民得以济险；弦弧剡矢，重门击柝，而民得以御暴。凡圣人之所为，无非以利天下也。二典载尧舜之事，而命羲和授民时，禹平水土，稷降播种，为当时首政急务……岂儒者之道，将坐视土地之荒芜，府库之空竭，邻国之侵陵，而不为之计，而徒以仁义自解……世以儒者为无用，仁义为空言，不深究其实，则无用之讥，空言之诮，殆未可以苟逃也。（《陆九渊集》卷 34，《策问》）

这表明古时圣人善于总结众人的经验和智慧，带领大家制造工具，战胜自然，因而受到人民的拥护和爱戴，他们的学术是有用之学。而后世儒者则脱离人民大众，钻进故书堆，空言道德仁义，不能治国安邦，为民理财，对外族入侵也束手无策，他们的学术只能是空疏无用之学，引起了儒学的危机。陆九渊要求儒家知识分子应该明道致用，把理论知识和实际生活结合起来，更好地躬行践履，以实现修齐治平的理想。他本人就是一名身体力行的经世主义者。

陆九渊不仅提出了一系列关于社会政治、经济、吏治、科举等方面的改革主张，而且在治理荆门期间取得了很大的政绩。陆九渊一生最大的官职就是晚年任荆门军守，治理荆门使他的经世致用的实学思想得到了充分的发挥，并且卓有成效。在荆门，他筑边城，罢关市，吏讥察而减民税，使得商贾毕集，税收日增，并且还严惩逃卒，整顿军风，使荆门军面貌为之一新，为人民切实地办了几件实事。

首先，陆九渊在任荆门军守时修建边城。荆门是南宋的军事重镇，为历代兵家必争之地，处于宋金交界之地，环境险要却没

有城垣。历任郡守都企图修建，因苦于役费难筹，只好作罢，陆九渊考虑到战备的需要，下大决心进行修建。他说：

> 荆门虽四山环合，易于备御，义勇四千，强壮可用，而素无城壁，仓廪府库之间麋鹿可至。累政欲修筑子城，畏惮其费，不敢轻举。某窃谓即无城廓，使在内地，尚且不可，况其在边？平居形势不立，扃钥不固，无以系民心，待暴客，脱有缓急，区区仓库之储，适足以启戎召寇，何啻丘山。(《陆九渊集》卷18《与庙堂乞筑城劄子》)

在陆九渊的坚决要求下，南宋统治者决定修筑荆门边城，由于这件大事符合人民利益，再加上陆九渊审计调度有方，所以人人竭心尽力，事半功倍，结果仅用2个月时间就完工了，并且节约了大量的财力和物力，原计划花费缗钱20万，最后仅用缗钱3万。真是利国利民，泽被后世，为荆门人民办了一件大好事。

其次，陆九渊在荆门时还整顿军风，惩治逃卒。他年轻时就讲究武略，力争文武双全，成为济世救民之才。《象山年谱》记载："先生少时闻靖康间事，慨然有感于复仇之义。至是访求智勇之士，与之商榷，益知武事利病，形势、要害。李将使云，将家子也，兴国人，有勇力，先生奇而教之，后获用太尉毕再遇帐下。"(《陆九渊集》卷36，《年谱》)陆九渊把李云从打家劫舍的草莽英雄教育成一名为国效力的武官。他到荆门时，针对逃卒严重的社会痼疾，采取了有效的措施，增强了士兵的战斗力。"荆州逃卒视州郡为逆旅，周流自如，莫知禁戢。平日若此，缓急安能防闲？比方稍修其籍，革顶名之弊，图致清于大府，丐与邻郡为约，以绝逃逸之患。"(《陆九渊集》卷16《与章德茂》)南宋初期武备松弛，逃卒严重，威胁着社会治安和边防大局，陆九渊采取断然措施，与邻郡合作，信捕获之赏，重逃窜之刑，进行追捕，有效地制止了逃卒现象。另外，陆九渊还修保伍，组织烟火队，维护地方治安。他说：

境内盗贼绝少，有则立获，讼谍有无以旬计。……始至，即修烟火保伍，贼盗之少，多赖其力。近忽有劫盗九人，劫南境村中软堰寺长生库。迟明，为烟火队所捕。敌杀一人，生擒九人，皆勇悍之盗。义勇之外，烟火队今亦可恃。（《陆九渊集》卷17《与邓文范》）

由此可见，烟火队对防匪防盗，维护地方治安确实起着一定的作用。陆九渊还重视对士兵进行军事训练，以提高战斗力，为抗金做积极准备，后在湖北路兵官进行军事检阅时，荆门军表现出色，受到表彰。由于陆九渊严明军纪，整顿部队，荆门军风为之一振。这些都反映了陆九渊军事方面的才能和远见卓识。

在荆门任上，陆九渊还改革弊政，大力发展商业，从而增加了财政税收。同时，陆九渊也修郡学，注意发展教育，自己经常亲临郡学教诲诸生。在治理荆门的一年零三个月里，陆九渊真可谓呕心沥血，竭心尽力，最后死在任上。正如他所说："不少朝夕，潜究密考，略无少暇，外人盖不知也，真所谓心独苦耳。"（《陆九渊集》卷15《与罗春伯》）由于陆九渊采取了一系列正确而行之有效的政治、经济、军事、财政等方面的措施，从而使得荆门政行令修，民俗为变，人们安居乐业，诸司交荐。陆九渊对此也感到满意："民益相安，士人亦有向学者，郡无逃卒，境内盗贼绝少，有则立获，讼牒有无以旬计……（《陆九渊集》卷17《与邓文苑》）"荆门之政"受到了时人的高度评价。丞相周必大尝称："荆门之政，于以验躬行之效。"（《宋史·陆九渊传》）周益公在给傅子渊的书信中也说："荆门之政如古循吏，躬行之效至矣。"（《陆九渊集》卷36《年谱》）他们都认为"荆门之政"是陆九渊躬行实学的具体表现。这充分反映了陆九渊不仅在学术上开一代风气，而且也是明道致用，经世济民的干练之才，可以说是"学有体用，"实践了儒家的"内圣外王"的理想。

当然，由于陆九渊思想的阶级的局限，他不敢触动封建社会最高统治者的政治利益和经济利益，提出的许多救弊主张是软弱的，有些也是不可能实现的，因此也就不能从根本上解决南宋的社会危机和民族危机。这些都反映了他的局限性，但我们不能苛求于古人。

第五节 “甬上四先生”及其实学思想

前面说过，陆九渊在学术上，虽然主张“先立乎其大”，“发明本心”，因而在政治上，认为当时社会的首要任务是“格君心之非”。但是他也主张实理、实修、实行并没有把自己局限于心性道德的范围内，而是以道德修养为出发点，怀着儒家治国救民的积极入世精神，针对当时日益严重的政治危机和民族危机，提出了一系列改革主张，特别是在任荆门军守期间的政绩更是他的实学思想的具体表现。由于象山学派的创始人陆九渊思想体系里存在着“虚”与“实”的矛盾，这就孕育着象山后学走向分裂的种子。陆九渊死后，象山学派（主要是指浙东弟子）发生了分化。杨简因不满意陆九渊哲学体系中所掺杂的实学成分，而大量地吸收禅宗思想，着重发展了象山心学中“虚”的一面，进一步把象山心学禅学化。同时，袁燮、舒璘、沈焕三人则由于受到当时的浙东事功学派、中原文献学派和湖湘学派的思想影响，比较注重学术的实际效果，力求把陆九渊的心学引向实学化，强调讲学读书和经世致用，表现出和杨简不同的学术倾向，突出地发展了象山心学中的实学思想。

杨简、袁燮、舒璘、沈焕被后人称为“甬上四先生”或“四明四先生”，是象山学派的骨干力量。他们就教于陆九渊门下；在南宋学术界占有重要地位。“甬上四先生”在陆九渊死后，继承和发展

了陆象山的心学思想。其中以杨简为最。全祖望诗曰:"淳熙正学推四公,慈湖先生为最雄。"(《句余土音·杨文元公旧里诗》)袁燮、舒璘、沈焕三人则受到朱熹、吕祖谦、张栻等人的学术影响,具有调和朱、陆的倾向。"甬上四先生"学术思想各有特色,文天祥说:"广平之学,春风和平;定川之学,秋霜肃凝。瞻彼慈湖,云间月澄;瞻彼絜斋,玉泽冰莹。源皆从象山弟兄,养其气翳,出其光明。"(《郡学祠四先生文》)他们分别从不同的角度,向不同的方向,发展和推进了陆象山的心学思想。

杨简虽恪守儒家经世传统,但他的政绩与政见均属平庸。他认为挽救南宋颓败不振之势,解决社会危机的当务之急有五:"一曰谨择左右大臣、近臣、小臣;二曰择贤以久任中外之官;三曰罢科举而行乡举里选;四曰罢设法导淫;五曰治伍法,修诸葛武侯之正兵,以备不虞。"其次救急措施又有八:"一曰募兵屯田,以省养兵之费;二曰限民田,以渐复井田;三曰罢妓籍,从良;四曰渐罢和买、折帛及诸无名之赋及榷酤而禁群饮;五曰择贤士教之大学,教成,使各分掌其邑里之学;六曰取《周礼》及古书会议熟讲其可行于今者行之;七曰禁淫乐;八曰修书以削邪说。"(《宋史·杨简传》)上述内容涉及到政治、经济、军事、教育等各个方面,但多属传统儒家社会政治思想的古方,即企图通过对君臣的道德修养,庶民的礼化教育,来恢复三代之德政,以求解决当时的社会危机。他不能从当时最深刻的社会矛盾和民族矛盾的实际出发,提出一些切实可行的治国方略。使人感到好笑的是:宁宗嘉定二年,江南发生蝗灾和旱灾,下诏求直言,杨简上封事说:"蝗旱根本,近在人心。"(《慈湖先生行状》)把自然灾害同人心的好坏联系起来,简直是牵强附会,充分暴露了杨简心学思想的迂腐性。

在学术上,杨简不满意陆象山心学思想中所掺杂的实学成

分，把陆九渊“心即理”的主观唯心主义进一步发展为唯我主义，使心学更加纯洁和彻底。他否认客观世界与“实理”的存在，泯灭了主体与客体之间的界限，用主观的“我”吞没了一切，认为自然界和人类社会的一切都是“我”的产物，宇宙万物的变化都是“我”的变化。他说：

> 易者，己也，非有他也。以易为书，不以易为己，不可也。以易为天地之变化，不以易为己之变化，不可也。天地，我之天地；变化，我之变化，非他物也。
>
> 天者，吾性中之象；地者，吾性中之形。故曰在天成象，在地成形，皆我之所为也。
>
> 天即己也，天即易也。地者，天中之有形者也，吾之血气形骸，乃清浊阴阳之气合而成之者也，吾未见夫天地与人之有三也。三者，形也。一者，性也，亦曰道也，亦曰易也，名言之不同，而其实一体也。（《慈湖遗书》卷7《家记·己易》）

杨简从唯我主义的独断论出发，把“己”或“我”膨胀为宇宙的本源，是典型的主观唯心主义。

杨简在世界观上主张唯我主义，在修养方法上提倡“无念”之说。所谓“无念”，即主张使心保持本来的无尘无俗的“明镜”状态。“意虑不作，澄然虚明，无思无为，而万物毕照。”（《永嘉郡学永堂记》）所以被时人诋为狂禅。朱熹弟子陈淳攻击杨简是禅，“不读书，不穷理，专做打坐工夫，求形体之运动知觉者以为妙诀，又假托圣人之言，牵就释意，以文盖之。”（《北溪先生文集》卷1《答陈师复》之一）

袁燮、舒璘、沈焕三人则和杨简有着不同的学术倾向。他们除了师承陆九渊心学外，还受到浙东事功派、中原文献派和湖湘学派的直接影响，比较重视学术的实际效用，提倡明道致用，经纶世务。对于这一点，袁燮弟子真德秀指出：

公(指袁燮)自少有志经济之业,每谓为学当以圣贤自期,为官当以将相自任。故其所讲明者,由体而用,莫不兼综。谓学不足开物成务,则于儒者之职分为有缺。自六艺百家与史氏所记,莫不反身绎绎,而又求师求友,以切磋讲究之。东莱吕成公接中原文献之正传,公从之游,所得益富;永嘉陈傅良,明旧章达世变,公与之从容考订,细大靡遗。(《真文公集》卷47《显谟阁学士致仕赠龙图阁学士开府袁行状》)

这段话比较清楚地阐明了袁燮的思想渊源,学术旨趣和政治抱负。在师承关系上,他除亲炙陆九渊的嫡传之外,同时还受到中原文献派吕祖谦和浙东事功派陈傅良等人实学思想的深刻影响,从而具有和杨简不同的思想风貌。中原文献派重视对历史的研究和文献的整理,强调讲学和读书的重要性,这似可弥补陆九渊轻视读书的偏颇。浙东事功派以陈傅良、陈亮、叶适为代表,他们主张学术与事功的统一,认为学术的目的就在于经世致用,理财治国,强调实事实功,一反传统儒家重义轻利的价值取向,坚持义利统一。这种实学思想对袁燮影响很大。袁燮为学的目的就是要成就"圣贤"之德;为官的目的就是要成就"将相"之才。很显然,这正是儒家历来所主张的"内圣外王"的一贯之道。袁燮有志于经济之业,重视学以致用,开物成务,因而被称为儒者中学有体用者。

至于舒璘、沈焕亦是如此。舒璘年轻时曾游太学,受到张栻的教诲。张栻在学术上继承胡安国、胡宏的湖湘之学而有所发展,比较注重社会公利,强调趋实务本,知行兼举,是南宋著名的实学家,对舒璘影响甚大。舒璘后来还与其兄舒琥、其弟舒琪同受业于陆九渊,朱熹与吕祖谦在婺源讲学,也曾去拜谒。这表明舒璘的学术思想成分复杂,糅合众家,除受陆九渊嫡传外,还受

到紫阳学派，中原文献派和湖湘学派的影响。所以杨简在《舒元质墓志铭》里说："元质于书无所不贯，尤精于毛郑诗……自磨厉于晦翁、东莱、南轩及我象山之学，一以贯之。"(《慈湖遗书补编》)

全祖望曾说："甬上四先生之传陆学，杨、袁、舒皆自文安(指陆九渊)，而沈自文达(指陆九龄)，《宋史》混而列之，非也。"(《宋元学案·广平定川学案》案语)沈焕虽未对陆九渊执师生之礼，但其思想却与陆九渊一脉相承，可以视作象山学派的重要代表。沈焕年轻时始居家塾，非圣哲书，未尝诵习，及游太学也是如此。主张"为学未能识肩背，读书万卷终亡羊。"(《定川言行编》)强调为学在于"要而不博"。后来与中原文献派"东莱吕公极辨古今，始知周览博考之益。凡世变之推移，治道之体统，圣君贤相之经纶事业，孜孜讲求日益深广，有足以开物成务者，其可敬也夫！"(袁燮：《通判沈公行状》)中年时，曾与朱熹数番书信来往，相互切磋学问，受益颇大。在朱熹、吕祖谦的影响下，沈焕一反空疏之学风，主张要多读书讲明，并且强调"相与讲明立身立要，务本趋实，为不朽计。"(袁燮《通判沈公行状》)

袁燮、舒璘、沈焕虽官职卑小，但都关心国事，对南宋严峻的社会现实有着深刻的了解。袁燮在《轮对陈人君宜崇大节劄子》里，一针见血地指出当时社会的弊政是："陛下视今之治效为何如哉，以言乎财计则未裕，以言乎兵力则未强，以言乎人才则忠实可靠者寡，以言乎民生则愁苦无聊者众，明圣在上，而是数端者未满人意如此。"(《絜斋集》卷1)同时，他还揭露了官吏害民的现状："官吏以刻核之心，行苛暴之政，刑罚不中，民无所措手足，邦本朘削，深为国家忧，原诏监司郡守奉行宽大。"(《袁正献公遗文钞》附录卷1《言行》)对劳动人民寄予了深切的同情，并且要求统治者宽民力，节省用费，减轻人民负担。认为"用度当节

或恐有伤国体，然民者邦之本也，以邦本之故，少亏国体未害也。”（《袁正献公遗文钞》附录卷1《言行》）继承了陆九渊“民为邦本”的思想。袁燮在呈给封建皇帝的诸多劄子中，正色敢言，无所忌讳，凡法天用人，纳谏勤问，达民隐，明刑政，戒逸豫，远谗佞等无不一一指陈。针对南宋战争频繁，社会治安混乱的状况，袁燮提出了“保伍”之法。他说：

> 经理田野之政，自一保始。每保画一图，凡田畴山水道路桥梁奇观之属，靡不登载而以民居分布其间，某治某业，丁口老幼，凡几悉附见之，合诸保为一都之图，合诸都为一乡之图，又合诸乡为一县之图，可以正疆界，可以稽户口，可以起徒役，可以备奸偷，凡案征发诤，追胥之事，披图一见可决，在田野为保社，在军旅为伍法，韩信多多益办，用是故也。（《袁正献公遗文钞》附录卷1《言行》）

这种“保伍”之法对维护社会治安确实有一定作用。袁燮虽然是一名知识分子，但对南宋社会的军事制度却十分关心，并且提出了独到的见解。他说：“学士大夫不知兵，则武夫悍将得矜所长而缓急无以应变。”（《兵略》）认为“用兵一事虽治世不能免，以言兵为讳，以安居为乐，变生不虞，无以御之，为计疏矣。自北方扰攘流民欲归附者甚众，皆拒绝之有至于杀戮者，流民之怨深入骨髓，安知金不能激怒之使仇我乎？自古善用兵者，攻其所必救，彼扰吾边疆而吾举兵北向，欲捣其虚，必解而去，从而蹑之腹背受敌，此制胜之奇策也，不知出此而战于境内，兵气不扬矣，又安能决胜乎？”（《袁正献公遗文钞》附录卷1《言行》）袁燮强调南宋政府平时要注重军事，训练士兵，以防患于未然。并且要妥善安置北方流民，以防他们被金人利用，同时主张击敌虚弱，尽量把战争限制在边境上。这样，既不会影响士气，也不会影响内地人民的生活。当然，由于袁燮自身的时代局限，他不可能提出切实可

行的救弊主张。

袁燮吸取了其师陆九渊"民为邦本"的政治思想，提出了"君民一体"的政治主张。他说：

> 君民一体也，民固不可无君，君亦不可无民。天下之民所以安居而暇食，优游以生死，果谁之力乎？人君之为也。是无民君固不能相养也，民为邦本，本固邦宁，君而无民岂能独立于上？（《絜斋家塾书钞》卷5《太甲中》）

> 君民本一体相须之义，初无尊卑之殊。苟见己之为尊，民之为卑，便是此心不一处，何者？当其见己之为尊，民之为卑，其心必侈然自大，吾之本心初未尝有侈然自大也，本心未尝有而外加益焉，非不一乎？（《絜斋家塾书钞》卷5《咸有一德》）

儒家一贯提倡尊君、忠君，主张君尊民卑，但袁燮从"人同此心，心同此理"的角度来论证"君民一体"，认为君民只有相须（即相互依靠）关系而无尊卑之分，否则便是"此心不一"。他从某种抽象的哲学思辨出发来反对君尊民卑之分，这种理论当然是非常软弱的，在现实生活中也是根本行不通的。

基于"君民一体"的观点，袁燮提出了"天下之大当，当天下共图之"的思想。他说：

> 天下之大当，当天下共图之，岂可不稽谋于众哉！患人才之难得，稽谋于众，必当有超卓逸群之彦；患国计之未半，稽谋于众，必将有取与不穷之术；患边备之未修，稽谋于众，必将有御戎制胜万全之良策；触类而长之，凡事关利害皆广咨博访，是为至公，是为天心，岂复有不当者哉！（《絜斋集》卷1《轮对陈人君法天剳子》）

袁燮认为封建皇帝的知识和能力都是有限的，并不是全知全能，因此要想提高决策的准确性和可行性，就必须集思广益，"稽谋

于众”，从而扩大了决策的民主性和透明度。这种思想直到今天也不乏其现实意义。

舒璘一生只做过几任学官，却非常关心现实的社会生活，对国情民瘼有着清醒的认识。他说：“窃惟当今时势深有可忧，士大夫调停之功多而正大之议少，和同之风炽而笃实之意亏，虽咸有忧国之心，卒未有善后之计。”（《舒文靖类稿·与丰郎中书》）“今日诸贤，大约回护之功多，而诚实之意少，上焉者议论不切事情，下焉者祗欲相安无事，虽有忧国之心，未有善后之机，日复一日，机不再来，甚可忧也。”（《宋元学案·广平定川学案》）舒璘对当时严峻的社会现实忧心忡忡，并且大胆地揭露和抨击了南宋的科举制度，用人制度。他对当时的科举制度批评说：

> 某窃惟三岁大比，虽以文取士要得实才，六经旨趣深长，苟平时学有根原，发之文辞，自不可掩近。主文往往欲务新奇，故命题多断章取义，不惟有失经旨，使士子投合有司，巧干穿凿，故辞达之文少而巧说之文多，习以成风，争奇取胜，所得之士往往多轻浮躁露，殊乏器识，甚失明经取士之意。有如此先生经学源流，士子矜式，今兹提衡一道若明，以公文关牒考官凡所出义题务要明经旨，勿为断章，使学者得吐所蕴，庶典实之士得预计偕上，以副国家选贤之意，未识先生以为何如？（《舒文靖类稿·答都漕书》）

舒璘认为修己与作文是一致的，只要本原既明，用它修身则寡过，用它读书则蓄德，用它齐家则和睦，用它处事则精当。因此，舒璘主张封建社会的科举制度应当选拔那些德才兼备的“典实之士”，从而经邦济民，真正达到为国家选取贤才的目的。

舒璘还具体提出了为国求贤之道。他说：

> 夫荐举之法乃国家求贤之道，非士大夫干禄之门，是以古之时上尝急于得贤而不以选拔私其下，下亦谨于自治而

不以利禄干诸上，上下两尽，天下为公，故廉耻明而风俗厚，后世义利不明，士失本心，为己之学乖，利禄之心重，视阨穷遗逸若不能以一朝居于是有自鬻之态，有请托之门，上则挟富贵以临下，下以冒廉耻以干上，拜爵公朝，谢恩私室而门生恩府之称历数百年，虽名卿大夫亦安于流俗而不能扩然以变。（《舒文靖类稿·谢张守举状》）

舒璘认为古人之学为己，而今人之学为求利禄。为了追名逐利，他们甚至不择手段，媚上欺下，私结裙带，以致造成"拜爵公朝，谢恩私室"的社会痼疾，并不能真正为国家选拔贤才。

舒璘不仅关心国情民瘼，大胆揭露社会弊端，而且力陈治弊之策。在他任徽州教授期间，"为徽之牧守言荒政、茶盐、常平、义仓、役法，皆凿凿可见之施行，牧守虽不能尽用，间有所采，尤留心中朝治乱之故。"（《宋元学案·广平定川学案》）他提出的荒政、茶盐、义仓、保长诸法都有实用价值，深得时人嘉许。他在《与陈仓论常平》中指出：

窃尝考诸前史，如汉时赵充国论湟中谷入钱，谓耿中丞籴三百斛，则古之积贮在谷，不在米，验之于今，藏米者四五年而卒坏；藏谷者八九年而无损……窃谓今之常平，陈义仓取之于民，随秋送纳，自合收米，不宜轻收。若官司收籴常平，不如舍米取谷，而谷之中只籴所谓小米谷者，常平官粗纳米一斛则折谷二斛，与所籴并藏。其一久不腐；其二得米稍多；其三不必换新，以生弊；其四品色不同，官司难于移用；其五破谷之时得米甚新。反覆思之，无一弊而有五利，果可施行，不惟一路，便可措置，若敷奏朝廷亦可永为天下法。（《广平类稿》卷3）

舒璘认为常平籴小米谷，有五利而无一弊，既可以便于保存，出米新鲜，又可以防止官府挪用，真正做到救民之急，这表明舒璘

对常平法确实有着详细的了解和深入的研究，从而才提出了切实可行的方案。这也从一个侧面反映了他的实学精神。正如其16世裔孙舒玢说的那样："舒璘宰平阳及为宜州通守，其所交游皆当世名公。与答书启劄子时勤为砥砺，以实学相规而未尝怀利禄之心，论常平、荒政、保长、茶盐，开陈利弊以实政惠民而未尝有虚假之辞，至今可仿而行焉。"舒玢(《集刻广平先生类稿序》)舒玢认为舒璘一生从事实学，以实政惠民，从不空谈学问。

舒璘一生言事多于论学。在学术上他反对空疏的"持敬"之说。他认为：

> "持敬"之说，汝(《宋元学案》作"某")素不取，我心不安，强自体认，强自束缚，如篾箍桶，如藤束新，一旦断决，散漫不可收拾，理所宜然。夫子教人何尝如是，其曰"入则孝，出则悌"，"言忠信，行笃敬"，与夫"出门如见宾"，"使民如承祭"，如此等处，在孩提便可致力，从事无敦，则此心不放，此理自明，圣贤事业岂在他处耶？(《广平类稿》卷1《再答叶养源》)

由此可见，舒璘不满意程朱的"持敬"之说，对陆九渊的"发明本心"之说也有异议。他认为不要勉强地"持敬"，或者孤立地"发明本心"，强调"要须成德为行乃为实地。"(《舒文靖类稿·答杨叔中》)。主张应在躬行践履中去体认封建社会的伦理规范，在日用伦常中成就"圣贤事业。"

沈焕与舒璘一样，虽官职卑微，却也非常关心国家大事和人民生活的疾苦。他"忠义自许，慨然有忧天下之心；廷对鲠直指陈阙，无所讳忌。"(《定川言行编》)时常忧国忧民，语及时事，常频颐，处心积虑，未尝不在斯世。沈焕对南宋的朝政十分担心，他说："朝廷之上不言功名之大小，则问官爵之崇卑，利禄之厚薄，此何等风俗哉！"(《定川遗书》卷2《训语二》)并且指出："天子必

有谏官，今世牧守遂无谏者，天子不得自行一事而牧守皆擅喜怒，无敢问者，录事参军自汉至唐专掌弹劾，此职可复修也。”（《定川遗书》卷2《训语二》）对南宋社会政治的腐败深为关切。

沈焕还十分关心南宋的军事建设，《定川遗书》记载：“为学录同列，率不敢与诸生语。喟然叹曰：将不知兵，兵不知将，情意不接不可之大者。”（《定川遗书》卷2《训语四》）他对南宋军备松弛，士兵缺乏战斗力忧心忡忡。在沈焕充任浙东安抚司干官期间，“是岁旱荒，领常平者以上虞、余姚二邑隶君振救，躬履阡陌，人人抚之。询户口，察颜色，饰貌者逡巡自退，而饥民皆遗之食，迄无流移。部使者才之，亟剡奏称君治，行帅露章，独荐尤力，侍从亦举君。”（袁燮《通判沈公行状》）沈焕在赈济上虞、余姚两县灾民的过程中，充分施展了他的办事能力，使人民安居乐业，无复流殍，受到同事和上司的称赞和推荐。沈焕十分关心人民疾苦，绝不扰民，害民。《定川言行编》记载：“府檄所委非其义不往，帅亦不敢强。约束其下甚严，有所巡捕，限以日期，稍有稽违，责罚不贷。非甚不得已不令人入乡。”在南宋胥吏严重扰民的情况下，沈焕能够严格约束部下，防止他们骚扰和侵袭百姓，这一点是难能可贵的。

袁燮、舒璘和沈焕虽然十分关心国情民瘼，敢于大胆指陈时弊，但由于他们的时代局限性，他们又不能提出具体的切实可行的改革方案。对于这一点，我们不能求全责备。

由于袁燮、舒璘、沈焕重视把陆九渊的心学理论运用于社会现实生活，注重学术的实际效用，因而受到后人的高度评价。清人评价袁燮之学曰：“学为君子儒，体用亦相符，性悟虽宗陆，身名未异朱。边缘言颇悉，民务政多殊。大典昔割玉，裒编今合珠，虚车祛藻绘，实地有工夫，传世因在此，诗文余事习。”（《絜斋集》宋儒袁正献公从祀禄卷1《清高宗纯皇帝御制诗》）认为袁燮学

有体用，既明儒家人伦大道，又“实地有工夫”，对其经世实学给予了高度的评价。舒璘、沈焕身为学官，重视教育，为封建社会培养了许多人才。特别是舒璘更被当时宰相留正推为“天下第一教官”，他自己也认为：“师道尊严，吾不如叔晦，若启迪后进，吾不敢多逊。”(《宋元学案·广平定川学案》)舒璘在任徽州教授期间大兴乡学，政绩颇佳，徽人赞曰：“吾乡学问之途，赖先生窒而复通。”(《宋元学案·广平定川学案》)袁燮对沈焕的践履笃实的平实学风也给予了高度评价。

第十章　永康学派及其实学思想

永康学派是崛起于南宋孝宗年间(1162—1189)的实学派别之一。北宋道学,发展至于南宋,出现了以朱熹为代表的理学和以陆九渊为代表的心学。同时,在浙江还出现了以吕祖谦、陈亮和叶適等人为代表的浙学。所谓浙学,是就其地域范围而言。如果就其学术本旨分,吕祖谦之学与朱学相近。而陈亮、叶適之学,尽管各自也有不同之处,但皆与道学相对立,都重功利而斥性命之学,被时人称之为事功学派,《宋元学案》云:

> 当乾道、淳熙间,朱(熹)张(栻)吕(祖谦)陆(九渊)四君子皆谈性命而辟功利。学者各异其师说,截然不可犯。陈同甫崛起其旁,独以为不然。(《龙川学案·签判喻芦隐先生傃》)

> 乾、淳诸老既歿,学术之会,总为朱(熹)陆(九渊)二派,而水心断断其间,遂称鼎足。(《水心学案序录》)

这说明以陈、叶为代表的浙学,与朱、陆之学存在着差别的。叶適祖籍浙江永嘉,故其学称永嘉学派;陈亮祖籍浙江永康,故其学称永康学派,都是南宋的重要实学派别。

第一节　陈亮和永康学派

陈亮，原名汝能，字同甫，号龙川，婺州永康（今浙江永康）人，生于宋高宗绍兴十三年（1143），卒于光宗绍熙五年（1194）。

陈亮出身于一个破落的地主之家。自述其先祖是“尽力于农亩”、“乐供州县之役”的“太平之民”（《陈亮集》《祭三七叔祖文》。下引本书，只注篇名），也曾有过“以财豪于乡”，“岁时聚会，动辄数十百人”（《送严起叔之官序》《祭三七伯祖文》）的盛况。其曾祖陈知元在北宋宣和年间以籍武弁守御京城开封，抵抗金兵，城破后随大将刘延庆死于靖康国难。祖父陈益，性格豪放，科举失意后，“又欲以武事自奋，亦弗克如其志，晚乃浮沉里闬，自放于杯酒间”（《先祖府君墓志铭》），家道自此中落。至其父陈次尹时，已经落到“死生困顿，何所不有”（《祭三五伯祖文》）的境地。陈亮23岁丧母，未终丧，父亲又被牵连下狱，祖父母“忧思成疾，相次遂皆不起”；“三载之间，祸患辐辏，当路欲杀，刑不易受。……亲故反眼，孰匪我寇！”（《祭妹文》）及至父死，“葬不克自力，乃从人贷钱以葬。坟墓未干，顽然欲以教人自名，求钱以偿其负。因得窃衣食以苟旦暮之活，至避宅以舍之。”（《先考移灵文》）真可谓穷愁潦倒之极！但陈亮并没有因逆境而自泯。他以顽强的毅力接受着命运的打击，在坎坷的人生历程中接受洗礼，使自己磨炼得更加成熟和坚定。

陈亮出生时，其母年方14，哺教重任，均由祖父母承当。他们都冀望陈亮将来能中状元，“有立于斯世”，“惓惓恳恳之意，虽取笑于乡人而不恤。”（《先祖考文》）陈亮并没有辜负家人期望。他在少年时便立下了“经略四方之志”。《宋史·陈亮传》称

他“为人才气超迈，喜谈兵，议论风生，下笔千言立就。尝考古人用兵成败之迹，著《酌古论》”，受到郡守周葵的器重。周葵认为陈亮必为他日国士，遂“请为上客”。周葵执政后，每逢“朝士白事，必指令揖亮”，听取他的意见。同时授以《大学》、《中庸》，希望他“读此可精性命之说”，将来成为有所作为的道学家。但是做为一个有志青年，他是不甘心目睹南宋的残破情状而走道学之路的。他说：“绍兴辛巳、壬午之间，余以极论兵事，为一时明公巨臣之所许，而反授以《中庸》、《大学》之旨，余不能识也。”（《钱叔因墓碣铭》）从一个侧面说明了他对道学家所提倡的道德性命之学的否定。

陈亮为自己设计的是一条读史、明经、致仕、经世的救国道路，他研读史书是为了以古鉴今，知人论世。不论是他早年著的《酌古论》、《英豪录》、《中兴遗传纂例》等，还是后来著的《三国纪年》、《史传序》等，都是他读史的心得体会，反映了他的功利主义的价值观。他也著有《经书发题》等著作，以其功利实学改造儒学，排斥道学。他参加科举，并非为取得一官而图富贵，而是为了“经世”，寻找施展才能的机会，实现辅佐朝廷中兴复国的宏愿。他说：

> 读书将以为善而不志乎举选，应举将以行义而不志乎得禄。（《祭林圣材文》）
>
> 使臣有一毫攫取爵禄之心，以臣所习科举之文更一二试，而考官又平心以考之，则亦随例得之矣。何忍假数百年社稷之大计，以为一日之侥幸，而徒以累陛下哉！（《上孝宗皇帝第三书》）
>
> 亮闻古人之于文也，犹其为仕也。仕将以行其道也，文将以载其道也。道不在我，则虽仕何为！（《复吴叔异》）

淳熙五年（1178）陈亮因上书言事受到孝宗皇帝赏识，“欲榜朝堂

以励群臣”，“召令上殿，将擢用之。”(《宋史纪事本末·陈亮恢复之议》)但是陈亮却为朝廷大臣，“内外合力沮遏之，不使得面对”，朝臣乃议与一官，“以塞上意”，理所当然地为陈亮所拒绝了。他在给友人信中激愤地说：“亮虽无耻，宁忍至此！只俟旦夕命下，即缴还于上而竟东归耳。岂有欲开社稷数百年之基，乃用以博一官乎！……丈夫出处自有深意，难为共儿曹语，亦难以避人谤毁也。”(《复何叔厚》)但是欲行其道，毕竟得先作官。自孝宗乾道五年(1169)始，陈亮多次参加了科举考试，然屡试屡不第。他最后一次应试是在宋光宗绍熙四年(1193)，时已51岁，被皇帝“拔诸众中而置之首选”，状元及第，授签书建安军判官厅公事。他在《及第谢恩和御赐诗韵》中述志说：“复仇自是平生志，勿谓儒臣鬓发苍。”然而他的壮志未酬，次年，就因长期“忧患困折，精泽内耗，形体外离”(叶適：《陈同甫王道甫墓志铭》)而被病魔夺去了生命。

在陈亮心目中，北伐中原以复仇雪耻，是头等重要的大事。他对南宋皇帝始终抱有深切的期望与幻想，几十年间，曾亲自考察地理形势，调查防务设施，多次上书皇帝，陈述自己的经世主张，揭露统治集团的腐败和妥协投降，由是而与上层统治集团交恶。乾道五年，科举落第后，上《中兴五论》，全面论述了中兴图强的主张，但未为朝廷采纳。嗣后，又于孝宗淳熙五年(1178)，上孝宗皇帝第一书，揭露了以秦桧为首的卖国集团倡邪议、斥忠臣、屈辱通和的投降行径。接着，陈亮又连上第二书，第三书，他的主张仍然未被朝廷采纳。淳熙十五年(1188)，陈亮又于建业(今南京)、京口(今镇江)实地考察后，上孝宗皇帝第四书，针对投降派“江南不可保”、“长淮不可守”的谬论，提出了“江南之不必忧，和议之不必守，虏人之不必畏，而书生之论不足凭”的观点。陈亮五次上书，“敢大言慑朝廷”，如同“风雨云雷交发并至”(叶適：《龙

川文集序》),引起了投降派的嫉恨,"由是在廷交怒,以为狂怪"(《宋史·陈亮传》),"人皆欲杀。"(辛弃疾:《祭陈同甫文》)甚至莫须有的罪名横飞而至,"讥诃致囚箠,一饭不得安。"(叶適:《陈同甫抱滕斋二首》)他不但被革去功名,而且数次被捕入狱,遭到严刊拷打。"初欲以杀人残其命,后欲以受赂残其躯"(《又甲辰秋书》),必欲置诸死地而后快,正如叶適所说:"诋讪交起,竟用空言罗织成罪,再入大理狱,几死;又何酷也!"(叶適:《龙川文集序》)

艰难的人生处境,磨炼了陈亮的品格,使他能"不恤世间毁誉怨谤"(《又甲辰秋书》)而为实现自己的信念努力。陈亮不但敢于冒着生命的危险,揭露投降派的罪行,而且也敢于揭露那些"举一世安于君父之仇,而方低头拱手以谈性命,不知何者谓之性命"的伪道学家,是一批"风痹不知痛痒之人。"(《上孝宗皇帝第一书》)在同道学家的辩论中,确立了永康学派的历史地位。如叶適所说:"今同甫书具在,芒彩烂然,透出纸外!学士争诵惟恐后,则既传而信矣。"(叶適:《陈同甫王道甫墓志铭》)由于永康学派的广泛社会影响,所以朱熹感到忧惧,视为异端。他说:

> 陆氏(陆九渊)之学虽是偏,尚是要去做个人;若永嘉、永康之说,大不成学问!(《朱子语类》卷 123)
>
> 浙学却专是功利。……若功利,学者习之便可见效,此意甚可忧。(《朱子语类》卷 123)
>
> 陈同父学已行到江西,浙人信得已多,家家谈王霸,不说肖何、张良,只说王猛;不说孔孟,只说文中子,可畏,可畏!(《朱子语类》卷 123)

据《宋元学案》载,永康学派的主要成员,除了同调王自中外,主要弟子有:喻民献、喻侗、喻南强、吴深、林憓、陈颐、郎景明、方坦、陈桱、金潗、凌坚、何大猷、刘范、徐硕、孙贲、章㮚、楼

应元等。其中亦有著作行世，如喻偘著有《芦隐类稿》50卷、《随见类录》200卷；喻南强著有《梅隐笔谈》14卷等。

陈亮死后10年，其子陈沈将其著作整理为40卷，是为《龙川文集》。叶適为之作序。宁宗嘉定六年(1213)，婺州太守邱真长刻版印行，叶適又为之作《书龙川集后》。是书经元、明、清以来，"世迁版毁，书亦散佚"(《陈亮集》附录三《王世德旧跋》)，原本已不复见。今本《陈亮集》是中华书局参阅各种存本整理而成，于1974年出版，是研究陈亮实学思想的重要史料。

第二节　以变通求实功

面对南宋朝廷苟且偷安的腐败现实，随波逐流、醉生梦死者有之；安坐待时，空谈心性者有之；主战斥和，变通求实者有之。陈亮便是后者的代表。他对于南宋的浮奢现象痛心疾首，但并没有完全丧失信心。他把振兴国家的希望寄托于执政的孝宗皇帝，幻想依靠皇帝推行革新政治，北伐以收复中原，变通以振兴宋室。为此，他曾多次上书孝宗皇帝，提出他的想法和建议，希望能被采纳推行，以挽狂澜于既倒，进而复开社稷数百年之基。陈亮这种以变通求实功的思想，反映在以下一些方面。

一、居安思危

陈亮的务实精神，首先在于不倦地上书，启发以孝宗皇帝为首的上层统治集团的危机感。孝宗即位之初，投降派与金人约和，用屈辱换来了"隆兴和议"，一时"天下忻然，幸得苏息"。(《宋史·本传》)统治阶级文恬武嬉，不复知国家凭陵之耻，"亦不复知兵戈之为何事"，似乎太平可以永驻。针对这种苟且偷安的麻痹心态，陈亮愤然上书，指出危亡就在眼前，苟安必铸成大患。他

说：

> 挈中国衣冠礼乐而寓之偏方，虽天命人心犹有所系，然岂以是为可久安而无事也！使其君臣上下苟一朝之安而息心于一隅，凡其志虑之经营，一切置中国于度外，……又何恃而能久存哉！（《上孝宗皇帝第一书》）

譬如东晋便是先例。东晋自元帝司马睿偏安一隅，结果导致了长达百年的分裂局面和王朝被推翻，愍怀二帝被虏杀的惨祸。他发出警告说："天人之际，岂不甚可畏哉！一日之苟安，数百年之大患也。"因此，绝对"不可恃衣冠礼乐之旧，祖宗积累之深，以为天命人心可以安坐而久系也。"（《上孝宗皇帝第一书》）

陈亮很清楚，造成南宋的委靡局面，作为最高统治者的皇帝要负主要责任。因此，他委婉而尖锐地对皇帝提出了批评。指出南渡以来，投降派秦桧之流招降纳叛，"忍耻事仇，饰太平于一隅以为欺"，根源就在于皇帝。他认为，皇帝的主要错误在于：第一，因循苟且，安于现状，不思变通。他说："南渡以来，大抵遵祖宗之旧，虽微有因革增损，不足为轻重有无。"（《上孝宗皇帝第一书》）时至今日，维持之其已穷，皇帝仍不翻然思变。如此一来，一些庸妄之臣，善窥主意，"是以附会之风浸长"，而一般"寻常无过之人，安然坐庙堂而奉使令，陛下幸其易判无他，而天下之人每幸其苟安而无事也。是以迁延之计遂行。"（《上孝宗皇帝第二书》）第二，"笼络小儒，驱委庸人"，使那些"庸愚龌龊之人皆得以守格令，行文书，……徒使度外之士摈弃而不得骋"。（《上孝宗皇帝第一书》）皇帝优柔寡断，临事模棱两可。譬如，一面积财养兵，一面妥协求和，"举足造事，皆足以致人之疑议。"既不向百姓晓喻抗金大义，又不听取忠臣义士的劝告，麻木不仁，以致"天下愈不知所向"。赏罚不明，对于才智忠信之士，"不得示天下以爱"；对于弄权欺罔之臣，惟恐得罪，"不得示天下以恶"。（《戊申再上孝宗

皇帝书》)既打击了积极性,又助长了歪风邪气,造成了思想混乱。第三,丧失斗志,妥协求和。"父子相夷之祸其在眼中,而方畏其为南方之患"(《上孝宗皇帝第二书》),"委屈上下于其间,机会在前而不敢翻然之喜,隐忍事仇而不敢奋赫斯之怒"(《戊申再上孝宗皇帝书》)而"与之通和以俟时日"。陈亮认为,由于执事者的忧畏万端,使得天下英雄豪杰为之齿冷,不利于抗金合力的形成。因此,他不惮余力地劝戒皇帝要正视现实,安不忘危,痛自克责,励精图治。在他看来,如果统治集团增强危机感,时刻感到有存亡的危险,那么"乃为国家之福",它可以提供"英雄所用以争天下之机"(《上孝宗皇帝第一书》),如果君臣上下,举国都"风痹不知痛痒",那就只有坐以待毙了。这种对最高封建统治者的批评和危机意识理论,表明了陈亮不畏权威、敢于斗争的求实精神。

二、变通图新

对于南宋王朝,陈亮"以为龌龊拘挛之极,其势必须一番痛快而后定"。(《与吴益恭安抚》)因此,他非常强调改革变通,以风雨云雷之势对腐败来一番改造。他说:

> 风不动则不入,蛇不动则不行,龙不动则不能变化。今之君子欲以安坐感动者,是真腐儒之谈也……况运天下于掌上者,不能震动则天下固运不转也。(《又癸卯秋书》)
>
> 当今之世而不大更化以回天意,恐虽智者无以善其后。此不待深见远识而后知,然而皆不知虑,何也?虑者不当而当者不虑,是岂天下之事终不可为乎!亦在其人而已矣。(《又壬寅夏书》)

变通应该是"运天下于掌上"的统治集团救亡图存的首要之务。人的能动作用就表现在变"不可为"之天下为"可为"之天下。可以说,变通以趋功利是贯穿陈亮实学思想的一根主线。他在多次

上书中，反复论证了变而通之的必要性和迫切性。他认为，要振兴宋室，统一中原，不可以拘泥于祖宗成法。他说："法令不必尽酌之古，要以必行。"(《三国纪年·魏武帝》)他对宋朝开国以来的政治路线进行了历史的总结，指出，宋朝开国之初，太祖皇帝继承和发展了周汉以来治国的一套方略，而太宗皇帝则将其纳入宋朝的法规准则之中，从而奠定了一百五六十年的太平统治。随着时间流逝，昔日太祖、太宗为了消除分裂、巩固中央集权的一套制度政策，又由于"后世不原其意，束之不已"(《上孝宗皇帝第三书》)，已成为防碍社会稳定、王朝中兴的桎梏。尤其是理学兴起，大家因循苟且，"一艺一能皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有，而不知适从矣。为士者耻言文章行义，而曰'尽心知性'；居官者耻言政事书判，而曰'学道爱人'。相蒙相欺以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。"(《送吴允成运干序》)"人才日以阘茸"，"国势日以竭困"(《上孝宗皇帝第一书》)，已经积重难返。"至于今日，而不思所以变而通之，则维持之具穷矣。"(《上孝宗皇帝第三书》)但如果根据太祖皇帝经画天下之大旨，"推原其意而变通之，则恢复不足为矣。(《上孝宗皇帝第三书》)根据宋朝目前的情况，陈亮认为变通之道有三种类型："有可以迁延数十年之策，有可以为百五六十年之计，有可以复开数百年之基"。(《上孝宗皇帝第三书》)变通策略不同，功效也完全不一样。

陈亮的改良变通思想。在他早年的《中兴论》中便已形成了。大要是：

> 清中书之务以立大计，重六卿之权以总大纲；任贤使使以清官曹，尊老慈幼以厚风俗；减进士以列选能之科，革任子以崇荐举之实；多置台谏以肃朝纲，精择监司以清郡邑；简法重令以澄其源，崇礼立制以齐其习；立纲目以节浮费，

示先务以斥虚文；严政条以核名实，惩吏奸以明赏罚；时简外郡之卒以充禁旅之数，调度总司之羸以佐军旅之储；择守令以滋户口，户口繁则财自阜；拣将佐以立军政，军政明而兵自强；置大帅以总边陲，委之专而边陲之利自兴；任文武以分边郡，付之久而边郡之守自固；右武事以振国家之势，来敢言以作天子之气；精间谍以得虏人之情，据形势以动中原之心。

这个纲要包括了政治、军事、财经等方面，一共有二十四点。概言之可分三项：

（一）政治上，进一步明确了以抗金复仇为立国大计，变宋以来绝对的高度中央集权为相对的高度中央集权。即由皇帝总揽行政大权，同时加强六卿的权力，调动各有司部门的能动性，改变过去那种由于独断而遭致的大臣充位、百司逃责、论资排辈、人才压抑、因循守旧、委靡不振的颓废局面。为了使官僚机制能有效地转动起来，在人事方面，他提出要革除“仕子”即靠父辈的官阶而作官的沿习，减少进士科的名额，增设选举人才的科目，多置台谏之官监督和弹劾各级官吏，真正做到任贤使能。他主张“策之以言，试之以事”（《英豪录序》），通过实功实事选拔人才和严格按律令考核官吏，惩治奸臣。他说：“自古乱离战争之际，往往奇才辈出”。（《中兴遗传序》）主上应象“昔人有以千金求千里马者，不得，则以五百金买其骨”（《英豪录序》）那样重视和招致人才。一旦被考核确认为人才，就要破格擢用，“虚心以待之，推诚以用之（《中兴五论》），坚持“疑则勿用，用则勿疑；与其位勿夺其职，任以事勿间其言”（《中兴五论》）的原则。在行政方面，他提出要整顿朝纲，清明吏治，严格礼法制度，综核名实，贬斥虚文浮饰，崇尚武备，鼓励直谏，从而振奋人心。

（二）军事上，他主张拣将佐，主军政。实行屯田制，并拨给一

定数量的地方赋税以解决军需；适当下放兵权，在拨给地方部队的基础上，允许自行招募一部分以解决兵源；精间谍以掌握军事情报。加强战备，做到“列城相授，比邻相和，养锐以伺，触机而发”。（《中兴论》）在用兵的策略方面，他提出“攻守之道，必有奇变”（《中兴论》），即遵守灵活机动的原则。他还通过实际考察，在军事布署方面提出了许多具体的意见，明确提出了以襄汉地区为防守的枢纽和北伐基地的思想。

（三）在财经上，他主张开源节流。一方面“择守令以滋户口”，发展经济；一方面“立纲目以节浮费”，节省开支。他不同意南宋以来财政方面对郡县的财利全部收归国库的政策，认为一旦有了战争，光靠府库之财是不足以支付的。因此，他主张郡县也应该有相应的积蓄和权限。

以上这些措施，尽管在当时颇有实行价值，但上书的时候适值北伐受挫，主和派占上风，统治集团内部矛盾重重，故而未被采纳。此后，陈亮退居乡间，潜心教学和学术研究，进行实地调查。举凡经籍典册、兵农食货、历史掌故、地理形胜和各种文物制度等，尽在他探索之列。10年过去，陈亮的改革思想更趋成熟。他在上给孝宗皇帝的书中，有针对性地将他的改革变通思想归纳为励志复仇、国家规模和选用人才的“变通三策”。所谓励志复仇，就是在深刻批判“经生学士”、“才臣智士”们脱离实际的所谓“正论”、“奇论”的前提下，采取一些实际措施和步骤，“振作其气”，激起“天下之公愤”，“以感动天人之心”；（《上孝宗皇帝第三书》）所谓国家规模，就是重申改变绝对的中央集权之势，以法治国，“使天下奉规矩准绳以从事”；（《上孝宗皇帝第二书》）所谓选用人才，亦即前述之任贤使能，不拘一格，使“随才皆足有用”。（《上孝宗皇帝第二书》）

三、迁都备战

陈亮实学思想的一个重要内容是迁都，即将京城从钱塘（杭州）迁至建业（南京）。他多次论及迁都的重要性和必要性。他以为：其一，钱塘为吴之一隅，南渡50年来，“山川之气盖亦发泄而无余矣。故谷粟桑麻丝枲之制岁耗于一岁，禽兽鱼鳖草木之生日微于一日”（《上孝宗皇帝第一书》），地利已经开发殆尽；“而人才亦日以凡下”，大臣多为江浙一带的人，人才选拔的余地也越来越少。“据钱塘已耗之气，用闽浙日衰之士，而欲东南习安脆弱之众，北向以争中原（《上孝宗皇帝第一书》），是十分困难的。其二，当时的建业却占有非常有利的地理形势。“京口建业，登高四望，深识天地设险之意。……京口连江三面，而大江横陈，江傍极目千里，其势大略如虎之出穴，而非若如穴之藏虎也。”（《戊申再上孝宗皇帝书》）而“钟阜之支陇隐隐而下”，“台城在钟阜之侧，……其居高临下，东环平岗以为固，西城石头以为重，带玄武湖以为险，拥秦淮清溪以为阻，是以王气可乘，而运动如意”。（《上孝宗皇帝第一书》）进可以攻，退可以守。其三，从秦桧始，“风俗固已华靡；士大夫又从而治园囿台榭，以乐其生于干戈之余，上下宴安，而钱塘为乐国矣。”（《上孝宗皇帝第一书》）如此，则迁都行动本身，就表明了皇帝是在下决心摒弃浮侈，积极备战。如果迁都后“贬损乘舆，却御正殿，痛自克责，誓必复仇；“百司庶府，皆从草创，军国之仪，皆从简略；又作行宫于武昌，以示不敢宁居之意”，“以励群臣，以振天下之气，以动中原之心”（《上孝宗皇帝第一书》），必将产生“震动天下”的社会效应。其四，从战略上讲，徙都建业，筑行宫于武昌，对内“常以江淮之师为虏人侵轶之备，而精择一人之沈鸷有谋、开豁无他者，委以荆襄之任，宽其文法，听其废置，抚摩振厉三数年之间，则国家之势成矣。”（《上孝宗皇帝第一书》）对外可以分散敌人兵力。“虏知吾意在京、洛，则京、

洛、陈、许、汝、郑之备当日增，而东西之势分矣。东西之势分，则齐、秦之间可乘矣。”(《中兴论》)如此，就可以造就北伐收复京、洛的大好形势。陈亮迁都备战的主张，是他通过实地考察而为宋王朝规划出的一个切实可行的方案，也是军事行动前的重要政治准备。遗憾的是没有被朝廷采纳。

四、贬斥和议

陈亮的主张之所以没有被采纳，就在于当权的统治者存幻想于通和。南宋以来，主战还是主和，一直是贯穿统治集团内部政治斗争的焦点。皇帝们则玩弄和与战这两张牌，作为平衡政局的手段。而贯穿陈亮政治思想的核心，则是揭露和批判通和之议，坚持用武力北伐中原，光复故物，统一中国。他指出：“通和者，所以成上下之苟安，而为妄庸两售之地也。”(《上孝宗皇帝第一书》)就是说，屈辱求和，是南宋苟且偷安、政治腐败的根源。为什么呢？第一，“人才以用而见其能否”，“兵食以用而见其盈虚”，因和议而脱离临战实际，兵备松弛，一旦打起仗来，只有让那些平日指手画脚、击球射雕之徒去将兵，看起来甲胄鲜明、府库充满，一交锋没有不失败的。第二，通和换得的暂时安定，给那些平庸恶劣之人窃居高位以机会，而皇帝也乐得省事，可沉溺于淫侈，从而滋长腐败之风。第三，由于和议，一些有才能的爱国志士，失去了报效的时机，虚掷光阴，坐而待老。可见投降路线与那些庸妄的士大夫中的苟安情绪是相辅而相成的。陈亮说：“东晋百年之间，南北未尝通和也，故其臣东西驰骋，而多有用之才。今和好一不通，而朝野之论常如虏兵之在境，惟恐其不得和也。”(《上孝宗皇帝第一书》)举国上下如同患了恐敌症，“岌岌然以北方为可畏，以南方为可忧，一日不和，则君臣上下朝不能谋夕也。”(《戊申再上孝宗皇帝书》)这是何等丑陋的精神状态！更为严重的是，不仅君父之仇不得报，而且国力亦必将由于金人无止

境的榨取而萎顿。“南方之红女，积尺寸之功于机抒，岁以输虏人，固已不胜其痛矣。金宝之出于山泽者有限，而输诸虏人者无穷，十数年后，岂不遂就尽哉！”(《戊申再上孝宗皇帝书》)他质问孝宗，作为一代国君，“六十以往，愿将望一日之安，而亦何忍遗患于后人乎？”(《上孝宗皇帝第三书》)“天下之英雄豪杰皆仰首以望陛下之举动，陛下其忍使20年间所以作天下之气者，一旦而复索然乎？”(《戊申再上孝宗皇帝书》)“岂欲如老庄所谓槁木死灰，与天下为婴儿，而后为至治之极哉？”(《戊申再上孝宗皇帝书》)因此，他坚决主张孝宗“翻然思首足之倒置，寻即位之初心，大泄而一用之。以与天下更始”！(《戊申再上孝宗皇帝书》)．明大义慨然与虏绝。”(《上孝宗皇帝第一书》)，他警告说：“岂以堂堂中国而五十年无一豪杰之能自奋哉！其势必有时而发泄矣。苟国家不能起而承之，必将有承之者矣！”(《戊申再上孝宗皇帝书》)“未闻以数千里之地而畏人者也。”(《戊申再上孝宗皇帝书》)他认为现在的问题是，南渡已久，苟延下去，中原父老逐渐衰老死去，生长在金人统治下的后辈子弟，诚恐把宋朝给忘了，到那时候，“纵有倍力，功未必半”。(《中兴论》)所以北伐复仇之事，已是迫在眉睫，刻不容缓了。陈亮立足于实地考察，大胆地提出：“书册不足凭”，“古今之论未为尽”。(《戊申再上孝宗皇帝书》)他具体地分析了当时的形势，并联系历史经验教训，逐一批判了程朱道学门徒一伙“经生学士”之流所谓“江南不易保”、‘长淮不易守”，似乎只有屈膝求和才是唯一出路的谬论，明确地告诉孝宗皇帝：“江南之不必忧，和议之不必守，虏人之不必畏，而书生之论不足凭。”(《戊申再上孝宗皇帝书》)“此诚今日大有为之机，不可苟安以玩岁月也。”(《上孝宗皇帝第一书》)同时，他又鼓励孝宗说：“长江大河，一泻千里，苟得非常之人以共之，则电扫六合，非难致之事也。”(《戊申再上孝宗皇帝书》)

陈亮向孝宗皇帝提出的实学思想，表达了一个对国家和民族利益抱着深厚感情、对腐朽的宋王朝抱着一线希望的爱国知识分子的“经济之怀”，但是对处在“拘挛龌龊”之中的南宋朝廷，不异于投石腐水，激起波澜。一时间“满学之士，口语纷然，至腾谤以动朝路，数月而未已”（《上孝宗皇帝第三书》），可见其影响之大。陈亮的悲剧在于，他没有认识到南宋王朝已经是病入膏肓，虽有励志、变通、迁都、斥和诸般药物，也是难以救治的。临了他还以渐老之躯参加科举，搏得一官，表示要为这样一个朝廷一效“复仇之志”，这同他实事、实功的务实思想一样，又不能不说是脱离实际的。

第三节　以务实致功利

陈亮以变通求实功的经世思想，是以其功利哲学为理论基础的。他对宋以来二程、朱熹为代表的道学家脱离实际、空谈心性、坐而论道进行了猛烈抨击，系统地阐述了他的功利主义的人生观和王霸，义利观。

一、做人“要以适用为主耳”

在人生价值上，陈亮鲜明地提出，人生的目的在于做个真正的人，人生的价值就在于“适用”于社会。他说：

> 天地人为三才。人生只是要做个人。……学者，所以学为人也，而岂必其儒哉！
>
> 管仲尽合有商量处，其见笑于儒家亦多，毕竟总其大体，却是个人，当得世界轻重有无，故孔子曰人也。亮之不肖，于今世儒者无能为役，其不足论甚矣，然亦自要做个人。非专徇管、萧以下规摹也。正欲搅金银铜铁熔作一器，要以

适用为主耳。(《又乙巳春书之一》)

这是针对朱熹而发的议论。陈亮第一次系狱回家后,朱熹认为陈亮的系狱主要在于."平日才太高,气太锐,论太险,迹太露之过也",批评他:"困于所长,忽于所短,虽复更历变故,颠沛至此,而犹未知所以反求之端"。(《寄陈同甫书》之六)批评他:"学者学为成人"(《甲辰答朱元晦书》)的观点是以管仲、萧何为榜样,直以功利为人生价值。陈亮认为,人之所以与天地并立为三,主要在于人有勇气和志气,儒家孟子把它说成是"直养"而来,具有"仁义"属性的"浩然之气",是错误的。直养之气不能充实人的智慧,而儒者之才又由于因循僵化、脱离实际不能发挥功用,所以儒家的人格理想是不切实际的,其成人之道也是片面的。儒家不过是战国诸家中一个较大的流派,"人生岂必其为秀才"(《与吕伯恭正字·王书》),而学为成人又"岂必其儒"!陈亮所谓的成人,实际上是他自己心目中的圣人,"讲人者,人中之圣也。"他认为管仲尽管还有些不合儒家要求的地方,但他就具有这种圣人的品格,这种人格的核心就是能"当得世界轻重有无"。陈亮声明,他并非一味模拟管仲、萧何,而是要熔合吸取诸家之精,做个适用于当世的人。这实际上是说,要以管、萧为榜样,而在人格的时代内容上,又要超过管、萧。这是渗透出一种历史辩证法的人生观。

基于此,陈亮对朱熹为代表的理学家的人生观进行了尖锐的批评。理学家断言儒家之学脉至于孟子便已失传中断,现在全赖他们这些道学先生继绝存亡、辨析毫芒,得千古不传之绝学,似乎这才真正实现了人生的价值。陈亮揭露说:

> 亮尝以为得不传之绝学者,皆耳目不洪,见闻不惯之辞也。人只是这个人,气只是这个气,才只是这个才。譬之金银铜铁只是金银铜铁,炼有多少则器有精粗,岂其于本质之外,换出一般,以为绝世之美器哉!……使世人争骛高远以

求之，东扶西倒而卒不着实而适用，则诸儒之所以引之者亦过矣。（《又乙巳春书之一》）

如果让那些孤陋寡闻之人以虚废实，脱离实际，好高骛远，追求虚渺的所谓“千古不传之绝学”，岂不走得太偏了吗？“天生之才，实系国家之造，人之用世，亦关时运之兴。”（《皇帝正谢表》）在国家生死存亡之秋，岂能安坐而感动之？“人生各有几许日子，乃如此虚度，甚令人自悼。”（《与陈君举》）他质问朱熹：

一生辛勤于尧舜相传之心法，不能点铁成金而不免以银为铁，使千五百年之间成一大空缺，人道泯息而不害天地之常运，而我独卓然而有见，无乃甚高而孤乎！（《又乙巳春书之二》）

朱熹一生致力于“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的所谓尧舜相传之心法，割裂人道与天道的联系，自以为把握了天地之奥秘，真所谓曲高和寡。他说：“今天下之士，烂熟萎靡，诚可厌恶。”（《上孝宗皇帝第三书》）“亮虽不肖，然口说得，手去得，本非闭眉合眼，蒙瞳精神以自附于道学者也。”（《甲辰答朱元晦书》）陈亮的人生哲学，始终贯穿了“着实而适用”的功利主义原则。即是说，人活着就是要兴天下之功利。天下大势之所趋，固然非人力之所能移，但“天下无不可为之时，无不可乘之势”（《与吴益恭安抚》），必须顺乎趋势干一番功业，“人不自立而委之天，岂不怠哉！”（《与范东叔龙图》）他说：

度外之功，岂可以论说而致；百世之法，岂可以凑合而行乎！天下，大物也，须是自家气力可以干得动，挨得转，则天下之智力无非吾之智力，形同趋而势同利，虽异类可使不约而从也。若只欲安坐而感动之，向来诸君子固已失之偏矣。（《壬寅答朱元晦秘书》）

这种发挥主观能动性的功利主义的人生观，与理学家优游

怠惰于性命义理之间、安坐感动、听天由命的消极的人生观，形成了鲜明的对比。

二、霸道"固本于王"，功利体现仁义

在与朱熹论辩人生观的同时，在历史哲学领域，陈、朱之间还就王霸、义利问题进行了论辩，集中地表现了陈亮的功利主义王霸义利观。

历史哲学的一个重要问题是历史前进的动力问题。这个问题在中国古代哲学中主要通过王道政治论和霸道政治论反映出来。王道政治或称仁政，以仁政实现天下归仁，是儒家干政的理想目标。战国中期、孟子针对大国争霸，天下扰扰不得安宁的现实，提出以王道消弭霸道，统一天下的政治主张。与此相关的还有义利问题。孔子"罕言利"，孟子亦认为，王天下何必曰利，但有仁义就可以了。董仲舒由于提出"仁人正其谊而不谋其利，明其道而不计其功"的命题。自是而后，王道和霸道判为两途，未可同世而立。而贵王贱霸、尚义轻利也成为儒学政治历史观的一个重要传统和评价历史人物功过得失的一个重要尺度。

朱熹面对南宋后期由于尖锐的民族矛盾和阶级矛盾导致的严重的社会危机，提出了汉唐以下不如三代以前的蜕化的历史观。他认为，夏、商、周三代有"尧、舜、禹相传之密旨"，故而惟有"天理流行而无人欲"；三代以后，上古圣贤传心之法丧失殆尽，故而"人欲横流"而无天理。以王霸而论，三代以前一片光明，是谓王道；三代而后如汉唐，一片昏暗，是为霸道。"尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。"(《寄陈同甫书》之八)在朱熹看来，"若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无；太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。"(《寄陈同甫书》，之六)由于汉唐诸君善于"假仁借义以行其私"，而其对手智术不及，"又不知有仁义之可饰"，所以能取得成功。

是以不可"以成败论是非"。究其实,千五百年以来,"只是架漏牵补过了时日,其间虽或不无小康,而尧、舜、禹汤、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天下之间也"(《寄陈同甫书》之六)。只是由于道的永恒性,才不至于被殄灭。对此,陈亮进行了反驳。

首先,他批判了朱熹割断历史的帝王心术决定论。陈亮认为,道不是孤立存在的。天地人并立为"三才","道不舍人",天地常运而人为不息,都是道的体现。道在天地间,何物非道?道的永恒性就表现在它的连续性。如果将连续的历史分成了两截,三代而后千五百年间的历史岂不"成一大空阙"?苟如是,"天地亦是架漏过时,而人心亦是牵补度日"。那么,"万物何以蕃衍不绝","道于何处而常不息哉!"从历史实际看,三代以下也并非"有眼皆盲"的黑暗时代,而"汉唐之君本领非不洪大开廓,故能以其国与天地并立,而人物赖以生息"(《又甲辰秋书》)。他们的"竟智角力"正是出于"爱民利物",救生灵于涂炭。他们统一了国家,发展了经济,"大功大德固已暴著于天下。"(《问答》)至于王霸之道,本来就不是绝对对立的。霸道"固本于王",王道亦糅杂着霸道。譬如王道典范的三代之治,不是也有"汤放桀于南巢而为商,武王伐纣取之而为周"的霸道吗?如其不然,哪里会有汤武的王道?可见霸道往往为王道开辟道路。

其次,陈亮批判了朱熹割裂义利的理欲观。朱熹认为,三代以前之所以是王道政治,就在于行仁义而不计功利;汉唐之所以是霸道政治,就在于以利欲之心迹取代了仁义。义利二者是绝对对立不可以共存的。他认为这很重要。如果'使义利之别不明,舜跖之涂不判,眩流俗之视听,坏学者之心术"(《寄陈同甫书》之八),不惟败坏学术名声,甚且会导致"收司连坐之法"。他说,"是以圣人教人,必欲其尽去人欲而复全天理也。"(《寄陈同甫书》之八)陈亮认为,义与利、理与欲本来就不是绝对对立的。"夫义者,

立人之大节"(《义士传序》),所谓义,本质上就是天下国家人民百姓之公利,决非空言,而是要通过人道表现出来。他说:"圣人之惓惓于仁义云者,又从而疏其义,曰'若何而为仁,若何而为义'。非以空言动人也。人道固如此耳。"(《赠楼应元序》)也就是说,仁义是以功利为内容的,国家社稷之功利,正是道亦即仁义的体现。所以义利原本就是一致的。譬如"禹无功,何以成六府?乾无利,何以具四德?"(《龙川学案》)三代圣王不作功业,怎能开物成务,不计功利,何来仁义可言?即如:

> 孔子之称管仲曰:"桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁"。又曰:"一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。"说者以为孔氏之门五尺童子皆羞称五伯,孟子力论伯者以力假仁,而夫子称之如此,…故伊川所谓"如其仁"者,称其有仁之功用也。仁人明其道不计其功,夫子亦计人之功乎?(《又乙巳春书之二》)

可见三代圣王至于《周易》而孔子,都认为义利是相统一的。至于理欲,也和义利一样,不是绝对对立的。陈亮指出,人生而有欲,"耳之于声也,目之于色也,鼻之于臭也,口之于味也,四肢之于安佚也,性也,有命焉。出于性,则人之能同欲也。"(《问答》下)既是人之同欲,虽圣人也不能外。他驳斥朱熹:"秘书以为三代以前都无私欲,都无要富贵的人,今《诗》、《书》载得如此净洁,只此是正大本子。亮以为,才有人心便有许有不净洁。"(《又乙巳秋书》)所谓"净洁",原是"经孔子一洗",而得如此净洁,岂是朱熹诸人相与能洗净的吗?无怪朱熹见到陈亮的言论后视同洪水猛兽,有所谓"新论奇伟不常,真所创见,惊魂未定"之说,陈亮肯定人欲是普通的,但是并不肯定普通的人欲。他认为人欲有公私之分,得其正者为公,失其正者为私。他说:喜、怒、哀、乐、爱、恶"六者得其正者为道,失其正者为欲"。(《勉强访道大有功》)得其正的

公欲，即是道，即是天理；失其正的私欲才是真正的欲，自然是应该摒弃的。

再次，陈亮批判了朱熹的英雄观。朱熹的英雄观是以其王霸、义利、理欲观为准则的。在他看来，只有古之圣贤才称得上人之英杰，因为“古之圣贤从根本上便有惟精惟一功夫，所以能执其中，彻头彻尾无不尽善，后来所谓英雄则未尝有此功夫，但在利欲场中头出头没，其质美者乃能有所‘暗合’，而随其分数之多少以有所立。然其或中或否，不能尽善，则一而已。”（《寄陈同甫书》之九）所以管仲虽圣人称其功，“但其心乃利欲之心，迹乃利欲之迹”，不能算真正的英雄。“汉祖、唐宗用心行事之合理者，铁中之金也；曹操、刘裕之徒则铁而已矣。”（《寄陈同甫书》之九）对此，陈亮针锋相对地驳斥说：

> 秘书必谓汉唐并无些子本领，只是头出头没，偶有暗合处，便得功业成就，其实只是利欲场中走。使二千年之英雄豪杰不得近圣人之光，犹是小事，而向来儒者所谓“只这些子（按指天理）殄灭不得”，秘书便以为好说话，无病痛乎？（《又乙巳秋书》）

朱熹一方面认为儒生们所说“天理这东西殄灭不得”是至理名言，一方面又认为自家本性也丢弃不得，岂不是犯了天理与人性（欲）可以并存的毛病吗？陈亮亦表明了自己的英雄观。他说：

> 古之所谓英雄者，非以其耀智勇、据形势，如斯而已也。此二者，特英雄之末事；而仗大义以从天人之望者，乃英雄之所由起也。（《酌古论·薛公》）

正是基于这一观点，他亟论管仲、汉祖、武帝、唐宗、诸葛孔明等人的英雄本色。指出他们都是“天地赖以撑柱，人物赖以生育”（《又乙巳秋书》）的英雄豪杰。他说：“何世不生才，何才不资世”（《论开诚之道》），岂必三代！才与不才是以资世与否为判断标准

的。当今诸儒之学虽然各有长处。不可否定，但却缺乏实际功夫。那些既没有实际本领，又轻浮的人，“不是屈头肩大担的人”(《甲辰答朱元晦书》)，只“有非常之人，然后可以建非常之功。求非常之功，而用常才，出常计，举常事以应之者，不待智者而后知其不济也。”(《戊申再上孝宗皇帝书》)他质问道：“古之君子以渺然一身而能与天地并立者，岂周旋上下委曲弥缝之所能办哉?”(《与石应之》)朱熹要他放弃“义利双行，王霸并用”之说，以“醇儒之道自律”，陈亮拒绝说：

> 研穷义理之精微，辩析古今之同异，原心于秒忽，较礼于分寸，以积累为功，以涵养为正，睟面盎背，则亮于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之阵，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，如世俗所谓粗块大脔，饱有余而文不足者，自谓差有一日之长。(《又·甲辰秋书》)

这不仅划清了陈亮与道学家的界限，而且也表明了陈亮在英雄观上的价值取向。纵观陈亮的王霸义利观，突出地贯穿了一个实用、实功、实利的思想。他一反2000年尊王贱霸、重义轻利的儒学传统，对王霸、义利、理欲等范畴进行了辩证的论证，揭露了南宋道学的虚伪性和危害性。在朱熹看来，决定历史的是圣贤的道心，所以能“彻头彻尾无不尽善”，而陈亮则认为，英雄豪杰的功利心则是历史的主宰力量，其所为虽不尽合乎礼义，但其救时之志，除乱之功，“上嘉唐虞，下乐商周”，可以与三代比隆。”(勉强行道大有功》)恩格斯指出：“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”。[①] 陈亮的历

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页。

史观具有唯物主义的合理因素，是不言而喻的。

正是从这个实学的立场出发，陈亮把吏部侍郎章服的求实言论引为同调，认为章服论天下人物，与他“往往意合”。他在为章服撰写的《行状》中，特别援引章服说过的如下一段话：

> 苟人事皆得其实，是乃应天之实也。人材欲取实能，政事欲取实效。诸所进用，必考其实，使一时虚名求售者不得冒进。然后申勅有司，视朝廷利害如在其家与其身，不得以文移虚具上下相蒙。人修实行，事建实功，上施实德，下受实惠，应天之实，宜无大于此者。（《吏部侍郎章公德文行状》）

这段话虽是章服说的，但陈亮以赞同的口气转述它，恰好反映了陈亮治学和从政的实学精神，也是他一生务实心态的真实写照。

第十一章　永嘉学派及其实学思想

南宋孝宗乾道、淳熙年间，学术繁荣，学派林立，人才辈出，温州尤盛。“温多士，为东南最。”(《宋元学案》卷74《慈湖学案·徐凤传》)在温州(永嘉)的众多学者中，学术思想上最有成就、最具特色的，是薛季宣、陈傅良、叶適一脉相承而由叶適集其大成的事功学派，历史上一般称为永嘉学派。在南宋学术界，它与以朱熹为代表的道学、以陆九渊为代表的心学成鼎足之势。它在同朱熹、陆九渊的辩论中，提倡经义与政事、义理和事功相结合，在新的历史条件下恢复和发展了北宋的经世致用的学风，从而为中国实学的发展作出了重要贡献。

第一节　永嘉学派的形成及其思想特征

永嘉学派是中原文化同东南沿海地区比较发达的经济社会条件相结合的产物。就经济条件而论，温州(永嘉)地区比较发达的社会经济，特别是商品经济，是永嘉学派产生的特殊基础；就

思想文化条件而论，不但有从永嘉“九先生”① 以来百余年的中原文化的传播，还有宋南渡后随着政治中心南移，中原文化也南移，南方又崛起一批新学者，形成各种新学派。永嘉学派的学者与同时崛起的朱熹、陆九渊、吕祖谦、陈亮等学者，互相交流、切磋、争论，形成良好的文化氛围。而在经济条件和文化条件之间，还有当时特殊的政治条件，即阶级矛盾和民族矛盾交织，而民族矛盾是主要矛盾，宋金的和战问题是首要问题。复杂的社会矛盾和问题，迫使忧国忧民的进步学者去深入思考，寻求救国救民的道路。永嘉学派就在此基础上应运而生。

全祖望说：

> 永嘉之学统远矣，其以程门袁氏之传为别派者，自艮斋薛文宪公始。艮斋之父学于武夷，而艮斋又自成一家，亦人门之盛也。其学主礼乐制度，以求见之事功。（《宋元学案》卷52《艮斋学案序录》）

由此可见，薛季宣“自成一家”，“其学主礼乐制度，以求见之事功”，具有了一个独立学派的特色。因此，薛季宣是永嘉学派的开创者。

薛季宣，字士隆（《宋史》和《宋元学案》作士龙），号艮斋，永嘉人，生于南宋高宗绍兴四年（1134）六月，卒于孝宗乾道九年（1173）七月，终年仅40岁。其父薛徽言是程氏洛学私淑弟子胡安国（福建武夷山崇安县人）的门人。薛季宣少年开始问学于湖襄间著名学者袁溉。袁溉是河南汝阳人，先从二程先生（程颐）学，又从蜀人薛富顺学。薛季宣说：“先生（袁溉）自六经百氏，下至博奕、小数、方术、兵书，无所不通。诵习其言，略皆上口，于

① 永嘉九先生系指北宋神宗元丰年间，周行己、许景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、张辉、沈躬行、蒋元中9人。

《易》、《礼》说尤邃。……走(薛季宣自称)尝得先生教授,其所以为诱进者甚博。……又尝闻先生言,盖尝以所学纂一文字,凡四类:曰理,曰义,曰事,其一今忘之矣。问以义理之辨,先生曰:'学者自当求之,他人之言善,非吾有。'请终身诵服斯语。"(《浪语集》卷32《袁先生传》)可见,薛季宣的事功思想,受袁溉影响很大。

隆兴二年(1164),薛季宣由鄂州武昌县令任满回永嘉,开始设帐授徒,陈傅良、徐元德、薛叔似、王枏、沈有开等都曾从薛季宣学。由薛季宣开始,永嘉之学别开生面,自成一家。黄宗羲评论薛季宣时说:

> 永嘉之学,教人就事上理会,步步著实,言之必使可行,足以开物成务。盖亦鉴于一种闭目合眼,瞢瞳精神,自附道学者,于古今事物之变,不知为何等也。(《宋元学案》卷52《艮斋学案》)

这就是说,薛季宣开创的永嘉学派,是有鉴于空谈性命而不通古今事物之变的"自附道学者"而发的,具有"就事上理会,""言之必使可行,足以开物成务"的特色的事功之学。从此之后,永嘉事功之学就由程门别传而转为独立学派,与程氏道学分道扬镳了。清代四库馆臣评论薛季宣的《浪语集》时,也是这样说的:"季宣少师事袁溉,……晚复与朱子、吕祖谦等相往来,……然朱子喜谈心性,而季宣兼重事功,……其后陈傅良、叶適等递相祖述,而永嘉之学遂别为一家。"(《四库全书总目》卷16)

薛季宣批评道学家们空谈义理的学风,目之为异端。他说:"今之异端,言道而不及物。"(《浪语集》卷26)又说:"语道而不及事,……而清谈脱俗之论,诚未能无恶焉。"(《浪语集》卷26)他把离开"物"与"事"来谈论"道",斥为"异端"和有害之论。他认为,认识"道"与"理"应该从事物开始。"第于事物之上,习于心无

适莫，则将天理自见，持之以久，会当知之。”(《浪语集》卷23《答陈同甫书》)这就是黄宗羲所说的“就事上理会，步步著实”之论，与程朱道学根本对立，而自成一家的根本标志。

在此基础上，薛季宣强调为学要切于务实，要学以致用，把义理与事功统一起来，反对不实的空言。他教导学生与后辈，要研究有利于国民生计的实学，“讲明时务本末利害，必周知之；无为空言，无戾于行。”(《浪语集》卷25，《答象先(薛叔似)侄书》)他以实学观点解释“经制”，从经史百家之学中探索有用于当今之世的学问。如陈傅良所说，薛季宣“自《六经》之外，历代史、天官(天文)、地理、兵、刑、农、末(工商)……，靡不搜研采获。……尤邃于古封建、井田、乡遂、司马之制，务通于今。”(《止斋集》卷51《薛公行状》)楼钥说：“惟薛氏后出，加以考订千载，自井田、王制、司马法、八阵图之属，该通委曲，真可使之实用。”(《攻愧集·宋故宝谟阁待制赠通议大夫陈公神道碑》)吕祖谦称赞说：“士龙坦平坚决，所学确实有用，”“于世务二三条，如田赋、兵制、地形、水利，甚曾下工夫，眼前殊少见其此。”(《东莱文集》卷3，《与朱元晦书》)尤为可贵的是，薛季宣针对南宋政治、军事、财赋等方面的弊端，提出了不少改革主张，如依靠民兵防边，裁减冗官、冗兵，革除吏胥在收税中的舞弊，合理使用人才等，对后来叶适提出一系列改革方案有很大的启示。

继薛季宣而起并传其学的第一人是陈傅良。陈傅良，字君举，号止斋，温州瑞安人，生于高宗绍兴七年(1137)，卒于宁宗泰嘉三年(1203)。官至宝谟阁待制。

陈傅良对“治体”有较深入的研究，提出了一些独到的见解，其中还有改革弊政的设想，从而把薛季宣的思想向前推进了一步。如叶适所说：

公既实究治体，故常本原祖宗德意，欲减重征，捐末利

（按指政府放弃对工商的经营），还之于民，省兵薄刑，期于富厚。而稍修取士法，养其理义廉耻为人才地，以待上用。其与君德内治，则欲内朝外庭为人主一体，群臣庶民并询迭谏，而无雍塞不通之情。凡成周之所以为盛，皆可以行于今世，视昔人之致其君，非止以气力荷负之，华藻润色之而已也。呜呼！其操术精而致用远，弥纶之义弘矣。

……今公亦考元祐、庆历，上报建隆，以达乎绍兴之后，将栉理弦续，起废疾解倒悬而燠休之。使公而得尽其用，则未知于四人（指春秋时鲁之臧文仲、郑之子产、齐之晏婴、晋之叔向）者孰先后也。（《水心文集》卷16《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》）

陈傅良研究"治体"，立志于改革。但他要实现自己的主张，稍有作为，即遭阻难。在任太学录时，刚议论改革科举弊法，"拘于常而习于故"的保守派就出来反对；在任福州通判时，断事明曲直辨是非，而"畏于明而苦于决"的昏庸之辈都指责他为"专"；孝宗、光宗都对陈傅良比较赏识，但谗臣、忌者交相离间，"流言转易，应和喧然，而公之道不得行矣。"直到宁宗庆元年间的道学之禁，陈傅良本是朱熹道学的反对派，却仍被列入《伪学逆党籍》罢官远斥。泰嘉二年弛禁，才得复官，但第二年即卒于官。叶適曾感慨说："余于公所以叹其开物之易而周身之难，成名之厚而收功之薄也。悲夫！"（《水心文集》卷16《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》）

陈傅良的学生很多，其中最能发挥其务实精神的，当推叶適。

叶適生于南宋高宗绍兴二十年（1150），卒于宁宗嘉定十六年（1223），原籍处州（今浙江省丽水地区）龙泉，后涉居温州瑞安，最后定居于永嘉。叶適出身于一个"贫匮三世"的贫穷知识分

子家庭。在学术渊源上，叶適虽问学于郑伯熊，但为时很短，受教不多。叶適受薛季宣的教导多一些。乾道五年(1169)，叶適到金华拜访薛季宣，向他求教，从此二人书信不断，直到乾道九年(1173)薛季宣病逝。叶適受陈傅良之教，始于隆兴元年(1163)。当时叶適寄学于瑞安林元章家，林家聘请陈傅良为师。自此之后，“余亦陪公游四十年，教余勤矣。”(《水心文集》卷16《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》)

孝宗淳熙五年(1178)四月，叶適29岁，中进士第二名，授职平江节度推官，开始步入仕途。在武昌、苏州等地任幕职后，于淳熙十二年(1185)被召入临安，授职太学正，后迁太学博士、太常博士等职。淳熙十六年(1189)二月，孝宗内禅后，叶適以秘书郎出知蕲州(今湖北蕲春)。光宗绍熙三年(1192)，叶適被召到临安，任尚书左选郎官。绍熙五年(1194)发生了所谓“光宗内禅”(实为一起宫廷政变)，立皇子赵扩为帝的事件，叶適参与了策划，帮助赵汝愚起草表章、奏稿及诏书。赵扩(即宁宗)即位后，叶適迁为国子司业，后又以太府卿出任总领淮东军马钱粮，离开了临安。接着，发生了“庆元党禁”，叶適也被列入《伪学逆党籍》，由淮东罢归永嘉，隐居于永嘉城外西湖中之水心村，依靠词禄为生，潜心研究学问。嘉泰二年(1202)弛禁后，起为湖南转运判官，后改知泉州。嘉泰三年(1203)应召回临安，上殿应对，授权兵部侍郎。开禧年间，韩侂胄兴师北伐，叶適对在准备不足的情况下贸然出兵表示异议，提出了“备成而后动，守定而后战”的主张，未被采纳。开禧二年(1206)五月，韩侂胄改任叶適为权吏部侍郎兼直学士院，意图其起草北伐诏书，叶適不肯草诏，力辞兼职。在北伐的几路大军失败后，金兵深入两淮，江南震动。在危急关头，朝廷于开禧二年(1206)六月，以叶適为宝谟阁待制，知建康府，兼沿江制置使，去收拾残局。叶適用砍营劫寨方法，击退金兵，后

又改任江淮制置使，受命经营两淮，安集流亡，建立堡坞，措置屯田，建立了江北防御体系。是年十月，投降派袭杀韩侂胄，函首至金，以成屈辱的“和议”。其后，御史中丞雷孝友（本为韩党）以“附和”韩侂胄用兵的罪名弹劾叶適，朝廷将叶適落职。从嘉定元年（1208）起，叶適奉祠退居永嘉城外水心村，专门研究学术，撰成《习学记言序目》50卷。学界称叶適为水心先生。嘉定十六年（1223）逝世，终年74岁。

叶適师承薛季宣、陈傅良，并在他们的基础上把永嘉事功之学向前发展。他一方面比较系统地清算了永嘉学派所承袭的二程道学思想，另一方面把永嘉事功之学系统化，从而成为永嘉事功学派的集大成者。

从上述可见，永嘉学派的基本特点是务实。如叶適所说，“欲申大义”，“图大事”，就必须“务实而不务虚”（《水心文集》补遗《历代名臣奏议》九七），这是对永嘉学派思想特征的最好概括和说明。

第二节　以气、物（器）为实体的唯物论

永嘉学派务实学风的哲学基础，就是唯物主义思想。永嘉学派的学者在建立自己的实体论时，对道学、心学的唯心主义进行了批判，对当时哲学领域中着重讨论的“道”、“理”与“器”、“物”、“气”、“极”等一系列范畴做了研究，提出了自己的唯物主义观点，从而与朱、陆根本对立而独树一帜。

一、道非“虚一无为”，而“常存乎形器之内”

对于程朱道学有时把“道”看成是离开“器”而独立存在的本体，而“器”只是“道”之用的说法，薛季宣提出了异议。他说：

> 夫道不可迹，未遽以体用论。见之时措，体用宛若可识，卒之何者为体，何者为用？即以徒善徒法为体用之别，体用固如是耶？（《浪语集》卷 23《答陈同甫书》）

针对这种割裂“道”与“器”的关系的观点，薛季宣明确地阐述了自己的道不离器的观点。他说：

> 曰道曰器，道无形舍，器将安适哉？且道非器可名，然不远物，则常存乎形器之内。昧者离器于道，以为非道，遗之，非但不能知器，亦不知道矣。（《浪语集》卷 23《答陈同甫书》）

例如，儒者常说的“上达”和“知天”，薛季宣说：“知天而后可以得天之知”，就是说，只有认识天，才能得到关于天的知识；这样的认识和知识，“决非学异端遗形器者之求之见”（《浪语集》卷 23《答陈同甫书》）。这里说的“异端”，是那种“言道而不及物”的思想。

由此可见，从薛季宣开始，就以道与器（事物）的关系上的唯物主义观点，反对了程、朱道学的唯心主义观点，从而与其学术渊原二程思想分道扬镳，而使永嘉学派自成一家，成为一个独立学派了。

叶適进一步发展了薛季宣关于道不离器的思想，阐明了“物在”则“道在”的观点。他说：

> 古诗作者无不以一物立义。物之所在，道亦在焉，物有止，道无止也。非知道者，不能该物，非知物者不能至道。道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流，此圣贤经世之业，非习为文词者所能知也。（《习学记言序目》卷 47）

在这里，叶適阐述了只有“物在”才有“道在”，而道、理“终归之于物”才不致“散流”这样一个普遍的、根本的哲学道理。显然，这是唯物主义观点。叶適从以下几个方面论证了这个唯物主义观点。

首先，他从物的统一性和多样性的关系来论证物与理的关系。他说：

> 夫形于天地之间者，物也；皆一而有不同者，物之情也；因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也。坚凝纷错，逃遁谲伏，无不释然而解，油然而遇者，由其理之不可乱也。（《水心别集》卷5《诗》）

这就是说，物作为天地间的普遍存在，有其统一性（"一"）；而物的具体存在形式、形态（"物之情"）又各有其特殊性和多样性（"不同"）；物是统一性和多样性的统一。物之具体表现，如"绸缪芒昧，将形将生，阴阳晦明，风雨霜露，或始或卒，山川草木，形著懋长，高飞之翼，蛰居之虫，若夫四时之递至，声气之感触，华实荣耀，消落枯槁……"（《水心别集》卷5《诗》），是多种多样，形态各异的；但他们所以能够统一，有其内在根据，这就是"物之理"；"理"就是物的统一性和多样性结合而不至混乱的内在条理性和规律性；所以，"理"是存在于事物之中的，是离不开物的；"理"不是在物之外、高居于其上而与之相对立的独立存在。这样来解释"理"与"物"的关系，就合乎二者的本来面目，而与道学、心学根本不同了。

其次，叶适还认为"道"不是先于天地万物而存在的东西，从另一方面论证了道与物的关系。叶适是从对《老子》关于道的见解的批评中表达这个观点的。他说：

> "有物混成，先天地生"，老氏之言道如此。按自古圣人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有于天地之先而言道者。（《习学记言序目》卷47）

这就是说，天地万物是圣人立教的基础，道作为天地万物的法则，存在于天地万物之中，而不存在于天地万物之先。所以，自古以来圣人谈论道从来没有说道是先于天地万物而存在的。叶适

进一步指出：

> 夫有天地与人而道行焉，未知其孰先后也。老子私其道以自喜，故曰“先天地生”，又曰“天法道”，又曰“天得一以清”。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎？天法道乎？一得天乎？天得一乎？山林之学，不稽于古圣贤，以道言天，而其慢诲如此；及其以天道言人事，则又忘之，故曰“不争而善胜，不言而善应，不召而自来”；又曰“天道其犹张弓”；则是为天者常以机示物，而未尝法道之虚一无为也。然则从古圣贤者畏天敬天；而无老氏者疑天慢天，妄窥而屡变，玩狎而不忘，其不可也必矣。（《习学记言序目》卷15）

这意思是，道是不能离开天、地、人的，天地人是基础，只有天地人存在了，道才在其中运行，因此道和天地人之间没有先后的分别。老子偏爱“道”，把“道”抬高到天地之上，说“道”存在于天地之先，说天是效法道而运行的，又说天得道才清明，这都是隐居山林的隐士的思想，与古圣贤的思想不相合。而当说到天道和人事的关系时，老子的说法就与前面相反，变成了天是主动的，天常以“机”示物，而不是效法道的“虚一无为”了。这样一来，就自相矛盾了。叶適认为，老子的学说之所以自相矛盾，不能首尾一贯，其原因在于老子的“道先于天地”的观点是错误的。

叶適在批评《老子》的道论的同时，肯定了《易经》中关于道的观点。他说：

> 按古人言天地之道，莫详于《易》，即其运行交接之著明者，自亘而推，逆顺取之，其察至于能见天地之心，而其粗亦能通吉凶之变，后世共由，不可改也。今老子徒以孤意妄为窥测，而其说辄屡变不同。（《习学记言序目》卷15）

叶適赞同《易经》中的观点，认为道即是物中相反方面的对立交替，这种交替是普遍存在的，万物皆如此，万世皆如此。他把《易

经》之道与《老子》之道做了对比，分别了他们之间的不同，肯定了道作为变化法则、运行规律的意义，并认为它不能脱离运动、变化的主体，道不能脱离物，从而批评了老子把道说成是先于天地的观点的错误。这同时也是对朱熹的"未有天地之先，毕竟也只是理"观点的批评。

叶適对世界物质性的认识，不但以"八卦"为"八物"（天、地、水、火、雷、风、山、泽）以"五行"为"五物"（水、火、金、木、土），而且更进一步看到了他们都是由"气"构成的，"气"又有"阴阳"之分，由"阴阳"交变而发生了天地万物的运行变化。这就是以气为实体的唯物论。叶適说：

> 夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳之所分，其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。因其相摩相荡，鼓舞阖辟，设而两之，而义理生焉，故曰卦。（《水心别集》卷5《易》）

这就是说，"八物"作为自然存在物，是本来如此，永远如此，无始无终的。因此，"其所由来"是连"圣人"也"不知"的。当然，八物的存在和变化，有其实体根据，这就是"气"。"气"分"阴阳"。"阴阳"二气又互相摩荡，鼓舞阖（合）辟（开），而发生天地万物的变化。

以"气"（阴阳）来说明"八物"，以八物来说明八卦，从而排除了在天地万物之上还有一个"太极"的说法。叶適认为，《易传》的作者，"为太极以骇异后学，后学鼓而从之，失其会归，而道日以离矣。"（《习学记言序目》卷8）

叶適否定了道学家所推崇的"无极"、"太极"的思想，但并不否定"极"。下面就来看看叶適对"极"所作的实学解释。

二、"极非有物，而所以建极者则有物"

首先，叶適认为"极"是物之极，"极"不能离开物。他说：

> 夫极非有物，而所以建极者则有物也。君子必将即其所以建者而言之，自有适无，而后皇极乃可得而论也。（《水心别集》卷 7《皇极》）

这就是说，“极”本身不是物，但是，“极”又是不能离开物的；“极”是物之极，因此必须通过物去“建极”，这就是“自有适无”。与此相反，离开物去讲“极”，“以无适无”，则“极”无从而建。因此，“极”与物的关系，实际上涉及到有与无的关系问题。“极”不能离物，犹如无不能离有一样，不能从无到无。

其次，叶适批判了《老子》一书主张“天下万物生于有，有生于无”（四十章）的观点和道学家“无极而太极”（根据清人考证，应为“自无极而为太极”）的观点。对《老子》中“三十辐，共一毂，当其无，有车之用；埏埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用”（十一章），叶适批评道：

> 老子之为是言也，所以明无也，然适见其无者而已。天下之物，当其有而用者皆是也，何未之思乎？然则有无不足以相明，而道之所不在也；盖老子之所操者虽微而狭矣。（《习学记言序目》卷 15）

这就是说，老子只强调了“无”而忽略了“有”，他不知道“天下之物，当其有而用者皆是也”，因此老子的思想方法虽精微但偏狭，实际上是片面的。叶适还指出，这样来论事物，是“得其中而忘其四隅，不知为有而欲用之以无，是以无适无也”。（《水心别集》卷 7《皇极》）如房子，“得其中而忘其四隅”，没有四壁和屋顶，只有空间，那就什么也不是了，还谈什么“室之用”呢？叶适运用他自己关于“所以建极者则有物”的思想，对车之为车、室之为室，在理论上进行了论述：

> 室人之为室也，栋宇几筵，旁障周设，然后以庙以寝，以床以厩，而游居寝饭于其下，泰然无外事之忧；车人之为车

也，轮盖舆轸，辐毂辖辕，然后以载以驾，从式以顾，而南首梁、楚，北历燕、晋，肆焉无重趼之劳。夫其所以为是车与室也，无不备也。有一不备，是不极也，不极则不居矣。(《水心别集》卷7《皇极》)

这就是说，"车"和"室"只有构成它的那些具体材料和部分都已具备，一件也不缺的时候，才具有"车"和"室"的性质和作用；不然，"车"就不成其为"车"，"室"也不成其为"室"，就不能起到"车"和"室"的作用；这就是"所以建极者有物也"。当然"车"和"室"之所以为用，有其"无"的因素(如"车"之毂，"室"之空间)，但这"无"是包含在"有"("车"、"室"的具体材料、部分)之中的，不是离开了"有"的"无"。《老子》之失，在于只见"车"、"室"之用的"无"的方面，而忽略了其"有"的方面，"以无适无"。叶適坚持了"所以建极者则有物"这个道理，坚持"自有适无"，把有和无统一起来。这同时也是对离开具体事物而抽象地谈论"无极"、"太极"的道学家的批评。

再次，叶適论证了"极"是物自身的一种状态。他说：

极之于天下，无不有也。耳目聪明，血气和平，饮食嗜好，能壮能老，一身之极也；孝慈友弟，不相疾怨，养老字孤，不饥不寒，一家之极也；刑罚衰止，盗贼不作，时和岁丰，时用不匮，一国之极也；越不瘠泰，夷不谋夏，兵革寝狱，大教不爽，天下之极也；此其大凡也。至于士农工贾，族姓殊异，亦各自以为极而不能相通，其间爱恶相攻，偏党相害，而失其所以为极；是故圣人作焉，执大道以冒之，使之有以为异而无以害异，是之谓皇极。天地之内，六合之外，何不在焉？立于不测，传于无穷，并包洪濛，孰知其终！夫非为其有此极耶？(《水心别集》卷7《皇极》)

这就是说，"极"是普遍的，"极"存在于各种事物之中，有一事之

极，一物之极，一身之极，一家之极，乃至国家、天下之极，都是不能离开具体事物而独立存在的。“极”就是事物存在的一种状态或特性：从“有一不备，是不极也”说，“极”就是事物存在的整体性；“极”又是事物内部或物与物之间的一种最和谐的状态，事物的这种内在和谐性是事物存在的内在状态，也是此事物区别于它事物的界限。圣人掌握了大道，对事物进行治理，使之保持其和谐性以及此事物与它事物的区别（“异”）而不混淆其区别（“害其异”），这就叫做“皇极”。

“皇极”一语，原出于《尚书·洪范》：“皇建其有极”。“皇”意为大，“极”即屋极；“皇极”指帝王施政的最高准则。陆九渊认为在天有“太极”，在地有“皇极”，“皇极之建，……根于人心，而塞乎天地”，“圣天子建用皇极，亦是受天所赐。”（《象山全集·杂说》）叶適对“皇极”的解释，以各种事物各自有其“极”为前提，“极”为物之极，“皇极”是帝王（圣人）根据事物本身的规律（道）和状态来进行治理，使事物保持其整体性和内在和谐性，使之保持其“极”，而不至混淆。这样的解释，与陆九渊认为“皇极”之建“根于人心”的主观唯心主义观点，和道学家们超然万物之上的所谓“太极”、“无极”的客观唯心主义观点，都是根本不同的。叶適关于“极”、“皇极”的观点，同样坚持了实学立场。

第三节　验事、考实的认识论

叶適的认识论，是建立在“物在”则“道在”的唯物主义基础上的。他认为，认识的来源与对象，是客观事物即实事实物，认识的手段必须是实测；通过对客观事物的实际考察，从中引出道或理；而这个道或理，必须验之于实事，才能确定其是否正确。他

说："夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。"（《水心文集》卷29《题姚令威西溪集》）因此，他的认识论是以验事考实为基础的。

一、主观服从客观的"克己尽物"说

对于认识论中的主观与客观，叶適是这样规定的：他把认识中的主观称之为"己"，认识的客观对象称之为"物"。

在此区分的基础上，叶適提出了自己的"以物用而不以己用"的格物致知说，也就是说，格物是对于物的客观反映，而不是用主观意念去使物就范。他说：

> 人之所甚患者，以其自为物而远于物。夫物之于我，几若是之相去也。是故古之君子，以物用而不以己用；喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐。其未发为中，其既发为和。一息而物不至，则喜怒哀乐几若是而不自用也。自用则伤物，伤物则己病矣，夫是谓之格物。（《水心别集》卷7《大学》）

在这里，叶適对"格物"作了唯物主义的解释：格物就是人通过感官与物接触，从而在人的主观中得到相应的反映；人的喜怒哀乐都是由物所引起的；如果没有与物接触，就不可能有这样的反映。叶適又说：

> 是故君子不以须臾离物也。夫其若是则知之至者，皆格物之验也；物之至我，其缓急不相应者，吾格之不诚也。（《水心别集》卷7《大学》）

这里明确了"格物"与"致知"的关系：只有通过格物，才能获得对事物的认识，取得关于事物的知识；只有格物以诚（诚实无欺或真实无妄），才能得到关于事物的可靠的知识，如果不诚，就物我不相应，不可能致知。因此，知之至，是"格物之验"。这是十分明白的，没有任何神秘性。"且格物而后知至，是其在卓然之中与吾

接而不能去者也。”(《水心别集》卷 7《大学》)

叶適“以物用而不自用”来解释“格物致知”,认为格物是人的感官接触事物而得到的反映,格物而后致知,这是一条由物到心(思想)的唯物主义认识路线。他所反对的是与此相反的由心到物的路线。他指出:“今世之学,以心起之,推而至于穷事物之理,反而至于复性命之际”(《水心文集》卷 7《总述》);“今之为道者,务出内以治外也;然而于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妇,常患其不合也。守其心以自信,或不合焉,则道何以成?”(《水心文集》卷 7《总述》)“故夫昔以不知道为患,而今以能明道为忧也。”(《水心文集》卷 7《总述》)这里所批评的“以心起之”、“务出内以治外”、“守其心以自信”等等,正是“尽遗万事而特言道”的唯心主义认识路线的实质,是道学和心学所共有的。

从由物到心的唯物主义认识路线出发,叶適提出了“克己以尽物”说,以此来强调认识主体(“己”)的修养。他说:

> 按孔子告颜子“一日克己复礼,天下归仁焉”;盖己不必是,人不必非,克己以尽物可也。若动容貌而远暴慢,正颜色而近信,出辞气而远鄙倍,则专以己为是,以人为非,而克与未克,归与未归,皆不可知,但以己形物而已。(《习学记言序目》卷 13)

在这里,叶適区别了认识中两种根本不同的态度,一种是“专以己为是,以人为非”的“自用”态度,也就是“以己形物”的主观主义态度;一种是“己不必是,人不必非”,“克己以尽物”的客观态度。“以己形物”的主观主义态度,是私心自用,用主观规范客观,甚至妨害客观,“以浅心狭志自为窥测,学者之大患也”(《习学记言序目》卷 13),而“克己以尽物”的客观态度,则是要使人的主观去符合客观,为此,作为认识主体的“己”,必须注重自身的修养,也就是要“克己”,克服自以为是的自用态度。叶適把孔丘的

"克己复礼"引进认识论，提出了"克己以尽物"的命题，主张认识主体的自我修养，以明认识并非是主体对物的消极被动的反映，是很有意义的。

二、耳目与心官的"内外交相成之道"

关于获得知识的途径，叶適提出了耳目与心官并用，前者所得为见闻之知，后者所得为义理、心性之知；前者相当于感性认识，后者相当于理性认识；前者自外入内，后者自内出外；二者交互作用，沟通心与物的联系，叫做"内外交相成之道"。他说：

> 按《洪范》，耳目之官不思而为聪明，自外入以成其内也；思曰睿，自内出以成其外也。故聪入作哲，明入作谋，睿出作圣，貌言亦自内而成于外。古人未有不内外交相成而至于圣贤，故尧舜皆备诸德，而以聪明为首。(《习学记言序目》卷14《孟子》)

这个"内外交相成之道"，叶適有时又叫"内外交相明"。如他说："道无内外，学则内外交相明，今在《书》、《论语》者，其指可以考索而获也。"(《习学记言序目》卷44《荀子》)又说："故余谓孔子以三语成圣人之功，而极至于无内外，其所以学者，皆内外交相明之事，无生死壮老之分，而不厌不倦于其中，此孔氏之本统与傅说同也。"(《习学记言序目》卷44《荀子》)据此，叶適反对了两种偏向：一种是以往的唯物论，虽然肯定了由物到思、由外入内，但"从此则彼背，外得则内失"，"终不能使人知学是何物"；一种是"近世之学，则又偏堕太甚，谓独自内出，不由外入，往往以为一念之功，圣贤可招揖而致；不知此身之稂莠，未可遽以嘉禾自名也。"(《习学记言序目》卷44《荀子》)这后者指的是宋代道学、心学的唯心主义认识论。如"近世以心通性达为学，而见闻几废"(《水心文集》卷29《题周子实所录》)，就是突出的表现。

在"内外交相成"中，叶適强调"以聪明为首"，从耳目闻见开

始，先由外（物）入内（心）。而见闻之知又分为直接经验（见）和间接经验（闻）。他首先强调“见”的直接经验。他说：

> 夫观古人之所以为国，非必遽效之也。故观众器者为良匠，观众方者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失而有合道之功。（《水心别集》卷12《法度总论一》）

这就是说，对于古人的治国经验，不能立刻拿来就用，而必须详细观察当前的事物，就像良匠观器、良医观方那样，根据实际情况“自为之”，才能“不泥古”，而能合乎客观规律取得功效。

对于自然现象的认识，叶適强调“实测”。他说：

> 盖天地阴阳之密理，最患于以空言测。古人所以置羲和于四方之极，岂固欲以地准天，以实定虚耶！（《习学记言序目》卷36）

相传尧命羲仲、羲和、和仲、和叔四人分驻四方，掌天文历象，为最古的天文观测。叶適推重这种“以地准天，以实定虚”的实测，认为是认识“天地阴阳之密理”的基础，而否定“以空言测”的方法。

间接经验（闻）包括历史事实与历史经验，也是理性认识的基础。叶適主张经与史、理与事结合，反对离开史、事的“空言”。他说：“经，理也；史，事也。”（《水心文集》卷12），“专于经则理虚而无证”，使理成为空言；“专于史则事碍而不通”（《水心文集》卷12），又偏向了另一方。只有经与史、理与事结合，才能使“理之熟，故经而非虚；事之类，故史而非虚；事之类，故史而非碍”（《习学记言序目》卷36）。他批评孟轲说：

> 然讧之理义，亦必以史而后不为空言。若孟子之论理义至矣，以其无史而空言，或有史不及见而遽言，故其论虽至，而亦人之所未安也。（《习学记言序目》卷14）

叶適认为认识必须起于耳目之闻见，但又认为认识不能停

留在闻见之中，而应在此基础上进入理性思维，使认识超出于见闻之表，而深入其内，认识其中之“理”。他说：

> 所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之理是已。夫是理岂不素具而常存乎？其于人也，岂不均赋而无偏乎？然而无色无形，无对无待，其于是人也，必颖然独悟，必渺然特见，其耳目之聪明，心志之思虑，必有出于见闻觉知之外者焉；不如是者，不足以得之。（《水心文集》卷 9，《觉斋记》）

这就是说，“理”是无色无形的，要认识它，必须发挥“心”的作用，做到颖然独悟和渺然特见，“出乎见闻觉知之外”。由感性上升到理性。

叶適认为，“心”的功能为“思”，和“耳目”的功能“视听”一样，都是“各守身之一职”，即人体某种器官的功能，他说：

> 《洪范》“思曰睿，睿作圣”，各守身之一职，与视听同谓之圣者，以其经纬乎道德仁义之理，流通于事物变化之用，融畅沦浃，卷舒不穷而已。（《习学记言序目》卷 45）

心与耳目各守其职，耳目之视听由外入内，心之思由内出外，二者结合，以成“内外交相成”之道，构成了认识的全过程。

由此可见，叶適并不反对孟轲“心之官则思”的说法，而是反对他“尽心知性、心官贱耳目之说”（《习学记言序目》卷 44）。叶適认为，孟轲的错误在于不知道“思有是非邪正，心有人道危微”（《习学记言序目》卷 141）之分，而专以心之官所思为是、为正、为善，而贬低了耳目的作用，“专以心为宗主，致虑意多，实力少，测知广，凝聚狭，而尧舜以来内外交相成之道废矣”（《习学记言序目》卷 41）。

三、验事考实的客观真理论

叶適的真理论，强调“理”必须符合实际，并且必须经过事和物的考验，才定其是否正确。他说：“物不验不为理”（《习学记言

序目》卷 24)；“无验于事者，其言不合”，“论高而违实，是又不可也。”(《水心别集》卷 5)他在推重不“同声趋和”的精神时，强调这种精神不是以主观意志定是非，而是以实际考验、核实为标准，从而把独立思考精神与实事求是作风结合起来。他说：

> 不敢以意之为是，而独以力之能者试之。常左经而右纬，目验而耳覈，考实以任重，先难以致远。非其心之所通，虽诚闻之，不苟从也；非其行之所至，虽审知之，犹愁置之。……不同其所趋而不异其所合，宁少于其意而致多于其事，徒辛苦于所难而不敢安于所易也，……(《水心文集》卷 15《彭子复墓志铭》)

这是说，认识的是非，不以自己的私意来决定，而要在实行中“试”其是否正确；在“试”的过程中，要以耳目之闻见来检验核实，叫做“考实”；要通过“心”去思考，不能贯通就不苟从；更重要的是，没有付诸实行的思想，即使很周密详细，也应作为疑问而放在一边。这种以实行来检验认识的正确与否的思想虽还未达到，却已接近实践检验真理的思想了。

叶適还认为，只有以实际功用为目的认识，才不致沦为空谈。他把人的认识或理论同实际功用的关系，比喻为矢与的的关系，主张“有的放矢”。他说：

> 立论于此，若射之有的也。或百步之外，或五十步之外，的必先立，然后挟弓注矢以从之，故弓矢从的，而的非从弓矢也。(《水心别集》卷 15《终论七》)

叶適的这个“有的放矢”之论，从学术上说，是反对当时道学家空谈义理和心性而不切实际；从政治上说，是反对主和派苟且偷安而忘记了报仇雪耻、恢复故土的目的。而他强调认识的实际功用，是与他以改革求恢复的政治主张相一致的。

第四节 “既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”

永嘉学派的功利主义并非如朱熹所指责的那样，“专是功利”，而是主张功利与义理的统一。他们并不否定义理，而是反对当时的道学和心学空谈义理，把义和利、理和欲对立起来，以义理来排斥功利的观点，从而在南宋义利之辨中独树一帜。

叶適认为，人性是天（自然）赋的。但是，天所赋予人者与天所赋予万物者有所不同。天对人只能“降衷”，即“中和之性”为人所“独得”；而天对人和万物是“降命”，人“与物同受命”。人与万物的区别在于，人有自觉的意识，能认识事物之当然，因而能“率（循）性”；而万物“止受于命”，不能“率性”（《习学记言序目》卷8），没有自觉意识，只有自然本性。因而天（自然）所赋予人与万物之性，是有所不同的。

由人性天（自然）赋论，叶適论到了礼与欲、情与伪的关系。他说：“伪者，动作、文为、辞让、度数之辨也；情者，耳目口鼻四肢之节也。”（《习学记言序目》卷7）伪，就是人为，相对于自然而言，指的是人所规定的社会秩序、道德准则、行为规范等，也就是礼。而情，则是人的各种肉体器官的自然需要（欲）和对外界事物的反映（情）。人体和外物都是自然物，因此欲和情都是自然的。物欲是一种客观的必然趋势，“凡人心实而腹虚，骨弱而志强，其有欲于物者势也。”（《习学记言序目》卷15）情欲既是自然本性，那末，人为的禁绝它是不可能的。“圣人知天下之所欲，而顺道节文之使至于治”（《习学记言序目》卷15）。因此，礼、伪的正当作用，在于调节情和欲，而不是禁绝情和欲。

叶適区别了人的自然物欲与人为的礼，肯定二者各有其存

在的根据，反对以一个来禁绝另一个，反对抬高一个而贬低另一个。他反对当时道学和心学以“天理”来排斥“人欲”的观点。如叶適驳斥了《乐记》中“人生而静”的观点，否定了脱离物欲的所谓“天之性”的存在，反对了“以性为静，以物为欲，尊性而贱欲”（《习学记言序目》卷 8）的观点。叶適指出，“近世之论学”者，认为“君子之当自损者，莫如惩忿而窒欲，当自益者，莫如改过而迁善”；但他们又认为，三代以上的圣人只有“天理”而没有“人欲”，这样就“忿不待惩，欲不待窒”，从而“无善可迁，无过可改”，“则尧舜禹汤之所以修己者废矣。”（《习学记言序目》卷 2）这就是说，作为“修己”的普遍道德准则“窒欲”、“改过”，都不适用于作为道德典范的“无欲”的圣人，这就自相矛盾了。因此，叶適得出结论说：“以天理人欲为圣狂之分者，其释义未精也。”（《习学记言序目》卷 2）人欲与物理都是建立在自然本性上的，是不能割裂的。叶適认为，人能通过辛勤的劳动，求得自然物为人所用。这意味着，人的物欲是出于自然本性，但满足物欲的途径，都是劳动，是通过人自身的活动使自然物改变而为人所用，这是人为的。因此，劳动是人的情与伪相联系的纽带，是欲与理统一的基础。

叶適肯定了物欲是人的自然本性，但他认为物欲不能无限制地任意发展，而应受到社会秩序、道德规范等的约束。作为儒家，叶適把封建社会的伦理纲常看成是万古不变的“道之极”，是规范人们行为、节制人们物欲的基本准则。人的本性及建立在本性之上的物欲，是自然的，并无善恶之分；而当物欲与伦理纲常发生关系时，就有善与恶之分了。符合三纲五常的为善，违背三纲五常的就是恶。按照这个标准，叶適将所谓“止恶而进善”者，其物欲受封建道德制约的程度，分为三个等次，即道德修养的不同境界：能自觉地将私欲“止于心而不行之于事”的，是上等；有

私有欲，“既行之于事”，但能以“仁义礼乐之胜己”，为其次；在舆论压力面前能改过自新的，为又其次。此外，还有一种完全置道德于不顾而“自暴自弃”的人，道德对他们是无能为力的，但他们“畏天罚”，就只能以刑罚来“治之”了。如果我们撇开道德的内容暂且不论，一般来看道德教育和修养，不同人道德境界的高低，大体上都有这样不同的层次。

从叶適把封建的伦理纲常作为道德的标准看，他同当时的道学和心学在维护封建道德的权威地位上，是一致的。他同道学、心学的分歧，主要表现在对物欲和道德的关系的看法上。理学家虽然承认在封建等级制（“分”）之内的物质需求是正当的，但却把物质欲望看成是引向罪恶的渊薮，因而主张“存天理、灭人欲”，把天理与人欲对立起来，以禁欲主义作为道德学说的基本内容。叶適虽把人的物欲限制在封建道德的范围内，但他肯定物欲是人的自然本性，承认在封建道德范围内的人欲的合理性，而要求把道德建立在物欲的基础上，把天理与人欲结合起来。

叶適认为，“君子体升之象，达民所欲而助其往”（《习学记言序目》卷2《周易》二），是为治之要。他肯定《子华子》关于“六欲莫得其宜”为“迫生”，而“迫生”不如死的观点；也肯定“六欲皆得其宜”为“全生”的观点，认为“全生以归道，圣贤道其常，立论之本指也。”（《习学记言序目》卷16）这就把“六欲”与“道”统一起来了；“不然，则是饮食男女之生，而道者外假而已”《习学记言序目》卷16），就把“欲”与“道”割裂开来，叶適是不同意的。当然，这里所说的“六欲皆得其宜”的“宜”，仍是以封建伦理纲常为标准的，但在此范围内，“六欲”是为叶適所肯定的。他批评“后世之师者，教人抑情以徇伪，礼不能中，乐不能和，则性枉而身病矣”（《习学记言序目》卷7）。“抑情以徇伪”，就是“存天理、灭人欲”，这样使“礼乐”（“伪”）受到损害，不能达到“中和”，因而与

"古人之微言笃论"相悖。

义与利的关系问题，实际上是同理与欲的关系相一致的，分开来说，只是为了理论上论述的方便。义利之辨的关键，在于如何看待利。而我国从先秦以来的重义轻利的传统思想，特别是两宋的道学思想，往往只讲义与利相对，而排斥利与害相对。叶適对这个问题，作出了不同于道学家的回答。

首先，叶適肯定了"就利远害"是"人心"之"所同"，其作用是"成养生送死之事"，出于人求生存之本能，是人的自然本性。而"道心"则起着调解"人心"的利害生死关系，使之"安"其分的作用。(《习学记序目》卷 5)叶適认为，"昔之圣人，未尝吝天下之利。"(《水心别集》卷 3《官法下》)而"天下所以听命于上"，是因为"利之所在"；因此，"其途可通而不可塞，塞则沮天下之望，可广而不可狭，狭则来天下之争。"(《习学记言序目》卷 5)圣人并不压抑天下人获利的愿望，而是使获利的门路畅通宽广，从而使天下人"程其功能"，各得其所；同时，"为之立其等秩"，据礼仪名分使其得到应得之利。如果操天下之权而示其抑天下之意，那就必然使人们为争利而"天下相攻之不暇"，这样，"安能使之靡然心服以为治哉！"(《习学记言序目》卷 5)，因此，叶適认为，"必有不抑天下之道，而使之知其上有皆欲与之之心"(《习学记言序目》卷 5)，才可达到天下至治的目的。

叶適议论最多的，还是国家民族的利害，天下的利害。在认识上，他认为，"必尽知天下之害，而后能尽知天下之利"(《水心别集》卷 14)；在行事上，他认为，"非先进(去)其害，则不能得其利，害尽去则利见矣"(《习学记言序目》卷 10)。可见，叶適的思想是与道学家不同的。道学家认为，利害是不必计较的，凡事只要从"义"出发，有了"义"，"利"也就有了；而叶適认为，要先从"害"入手，然后才能知"利"之所在，去"害"才能见"利"。因此，只

讲“义”而不计“利害”，是空言；而从“害”到“利”以明天下之大“义”，才是实谋。由此，叶適建立自己的改革思想：改革就是去害兴利，改弱就强，最后实现复仇之大义。他认为，“利惟谋新，害不改旧。”(《习学记言序目》卷 10)。因而奉劝孝宗皇帝“究观古今之变，尽其利害之情，而得其难易之实，解胶固，申挛缩，先有以大慰天下之心。”(《习学记言序目》卷 10)改革弊政，使国家富强起来。因此，为国家民族兴利去害，利和义是根本一致的。因为“复仇者，天下之大义也；还故境土，天下之尊名也”。(《习学记言序目》卷 9)。在这个问题上，利也就是义。道学家虽然不否定复仇之大义，但他们反对计较利害，只想通过道德教化来实现其“义”，实际上是对革除弊政失去了信心。叶適主张兴利除弊(害)的改革，以实现其复仇大义，是将义与利统一起来的表现。

叶適注意研究利害，主张兴利除害，但他并不主张单纯寻利，而是注意把义和利结合起来，以义来约束、规范利。他在义利问题上的基本观点是：“崇义以养利，隆礼以致力”(《水心别集》卷 3《士学上》)。他肯定古人称赞的“利，义之和”的观点，而反对“一切筑垣而封之，反以不言利自锢”的“陋儒”和“言利者遂因缘以病民”(《习学记言序目》卷 22)两种偏向。他指出：“《诗》、《书》所谓稽古先民者，皆恭俭敬畏，力行不息，去民之疾，成其利，致其义”。(《习学记言序目》卷 22)在义与利之间并无偏废。据此，他批评了董仲舒：

> “仁人正谊不谋利，明道不计功”，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔；然举者不能胜，行者不能至，而反以为诟于天下矣。(《习学记言序目》卷 22)

这就是说，排斥了功利，道义就成了“无用之虚语”，这是不合于

《诗》《书》所传的圣人之道的。叶適这里批评了董仲舒，同时也批评宋代的道学家，即"本之仲舒"的"后世学者"。

叶適的理想界境是义与利的统一。但是现实的情况却与此相反，"变生养之仁为渔民之政"；(《水心别集》卷 2《民事上》)"上下无制，而因其所以衣食者，计其力，专其利，争夺而不愧，赡足而不止。"；(《习学记言序目》卷 20)"世之纷纷乎损人以益己，剥下以丰上"；(《习学记言序目》卷 2)，以至于"上下苦心劳力奉行刻剥之策，使仁人志士，欲出其一二求以毫末利民而不可"。(《习学记言序目》卷 22)这样，就出现了两方面的问题，一方面是由于民无所养，衣食无着，基本的物质生活条件得不到保证，而在道德上"无信义忠厚之行"，(《水心别集》卷 2《民事中》)另一方面是在士大夫即统治阶级中分裂为"以不言利为义"的所谓"君子"，和"无仁义之意而有聚敛之资"的"小人"。由于当时的社会舆论都把仁义道德和理财言利对立起来，把理财言利看成是不合仁义的不道德行为，这样理财之权就落到了"无仁义之意"的"小人"手里，小人就把理财变成了"聚敛"，只知"刻剥"，"取诸民而供上用"，而且是"务以多取为悦"(《水心别集》卷 2《财计上》)使人民和国家都受其害。叶適揭示了"以不言利为义"的"君子"和"无仁义之意"的"小人"互相并存而且互相补充、互为因果的关系，描绘了现实封建社会的一幅讽刺画。在叶適看来，"聚敛"之害，虽是"小人"所为，但是任用"小人"的"其上"(君主)和"避理财之名"的"君子"也都有推卸不了的责任。正是"其上""举天下之大计属之小人，虽明知其负天下之不义而莫之恤"(《水心别集》卷 2《财计上》)，而"君子"侈谈"仁义"而把理财之权推给了"聚敛"之"小人"，让他们去"刻剥"百姓，这样的"仁义"还有什么意义呢？叶適质问道：

然则奈何君子避理财之名，苟欲以不言利为义，坐视小

人为之，亦以为当然而无怪也！徒从其后频蹙而仪之，厉色而争之耳。然则仁者固为是耶？（《水心别集》卷2《财计上》）

叶適把"以不言利为义"的空言和行"聚敛"以"刻剥"百姓之实二者联系起来，以揭露仁义道德的虚伪性，是很有意义的。

叶適既痛恨那些"无仁义之意"而以理财为"聚敛"的"小人"，也不满那些"以不言利为义"而空谈"仁义"的"君子"，主张实行一种真诚而不虚伪的道德（其内容仍是封建伦理纲常），从而把"仁义"和理财言利统一起来。从经济思想上，是把理财和聚敛区别开来；从伦理思想上，是把义和利统一起来。他主张，从"仁义"、"爱民"的思想出发，以定"今之开阖、敛散、轻重之权，有余不足之数"，发"天下之遗利"，使天下之人"得而用之"，从而"以天下之财与天下共理之"（《水心别集》卷2《财计上》）。这就是叶適所说的非"聚敛"的理财，合于"仁义"的言"利"。

叶適主张以"仁义"来规范理财言利，是要为他的经济改革设想提供道德方面的保证。这种道德不是"以不言利为义"的空言，而是义与利结合的真诚的道德。应该说，这种义与利统一的伦理思想并不是很高的要求，而且也并未超出封建伦理纲常的界限。但他没有看到，道德的根源深藏于社会经济关系之中，封建道德的虚伪性正是封建社会经济制度在道德中的反映，而这种虚伪的封建道德正是封建的"刻剥"制度的必然产物，尤其是封建社会后期，这种"刻剥"越来越严重，就更需要虚伪的道德来维护它。因此，叶適要求在"上"者抑制"刻剥"其"下"以利于民和实行真诚而非虚伪的仁义道德，终归是一种不可能实现的空想。

第五节 “胜之之道，尽去吾之弊政”

由于南宋处于与金对峙的局面，民族矛盾占主要地位。永嘉学派的学者都是一些爱国的进步思想家，他们忧国忧民，主张报仇雪耻，收复故土，不但在实践上为此而奋斗，在理论上也围绕这个问题进行研究。他们研究了南宋在政治、经济、军事等方面的积弊，提出了一系列改革主张，以期达到使南宋由弱变强，从而收复故土的目的。他们旗帜鲜明地反对了当时在政治上占统治地位的投降派主张，也同那些虽主张抗金、恢复故土但空谈义理、心性的道学家根本不同，充分体现了永嘉学派究实理、作实谋、论实事、求实用的务实学风，在南宋思想界独树一帜。

在对金的和战问题上，永嘉学派的学者都是反对求和而主张恢复故土的。孝宗隆兴元年(1163)五月，在张浚主持的北伐失败后，南宋朝廷的投降派(以秦桧余党汤思退为首)竭力求和。次年，宋金双方达成和议，史称“隆兴和议”。对此，薛季宣坚决反对。他在致中书舍人胡铨的信中，明确指出妥协求和之害：“虏固贪顽无义之国，我之虚实已尽知之，而又示弱求和，……无厌之求，必将纵于我矣。一辞其请，则和不可就；举从其命，必将有所不给。……然则今日之和，是为坐困之策。”(《浪语集》卷20《上胡舍人书》)他认为目前保国之计，“和不若守”。当然“守”并非目的，而是在坚守时充实国力，徐图恢复。因此，他说“上策莫如自治”。“自治”就是改革内政，发展生产，变弱为强，“则恢复之计在其中矣。”(《浪语集》卷20《上胡舍人书》)他批评当时的妥协苟安论调说：“以为中原不可复得，强虏不可复破，……天下无可治之理，此直自欺之论。”(《浪语集》卷20《上胡舍人书》)反对求

和，主张恢复，是薛季宣的基本政治主张。

到叶適，更大声疾呼："夫复仇，天下之大义也；还故境土，天下之尊名也。"(《水心别集》卷 9《廷对》)这个主张贯穿了叶適的一生，是他的全部政治思想的出发点和归宿点。然而叶適之论恢复，有其独特的观点和方法。这主要表现在他的以改革求恢复的积极进取论上面。

叶適总结了以往宋金关系上的教训，认为首先要改变非"用兵"即"通和"这样的简单循环的状况，而改变思路，另辟蹊径，走出一条新路来。他说：

> 为复仇之论者有矣，不过欲计胜负于兵革而已，自用兵以来(外)无他画也。为固本之论者有矣，不过欲久和好以无事而已，自通和之外无长虑也。为国之道，必有次第；天下大事，不容苟简；岂可不出于用兵则出于通和哉？(《水心别集》卷 9《廷对》)

在这里，叶適提出了一个思想方法问题，"为国之道，必有次第，"就是一个层次和顺序的问题，何者为本，何者为末，哪个在先，哪个在后，都应有认真的研究，通盘的考虑。"欲久和好以无事"，名为固本之论，但把复仇恢复置之不顾，其实是最大的忘本；"计胜负于兵革"论者虽然未忘恢复之根本，但在事情的顺序上摆错了位置。单纯的"用兵"或"通和"，是思想方法简单、片面(即苟简)的表现；这两个极端互相排斥，但在一定条件下会互相转换：单纯"用兵"失败，投降派就出来主张"议和"，由一个极端转向另一个极端。南宋几十年的对金关系的历史，正是这样不断地重复着。

要摆脱"不出于用兵则出于通和"的苟简方法，就要对国家大事重新考虑，对其本末、次第重新考察。在《廷对》中，叶適回答孝宗关于"民力艰而未裕"策问时，对孝宗"以为俟版图之复也，

当尽捐天下之赋在于常科之外者”，提出了不同的看法.他说：

> 臣以为陛下诚欲大有为也，则必先有大慰天下之望.故夫能捐横赋而后可以复版图，俟版图之复而后捐之者，无是道也。能裕民力而后可以议进取，待进取之定而后裕之者，无是道也.陛下徒因今之法而少宽之，此不足以裕民；果裕民也，更为之法可也。(《水心别集》卷 9)

在这里，叶適从次序而论及本末，由“能捐横赋而后可以复版图”，到“能裕民力而后可以议进取”，到裕民“更法”，从而抓住了恢复大业的根本——更法。这样，更法——裕民力——进取——恢复故土，就是叶適为恢复大业所设计的一条新路，即以改革求恢复之路。

叶適的恢复论，是建立在对当时政治形势的客观分析的基础上的。他认为，当今的事势，不是治乱安危，而是存亡。“存亡之势，在外而不在内”，也就是由于女真统治者的威胁，使南宋国家处在生死存亡的关头；而“堤防之策，乃在内而不在外”，(《习学记言序目》卷 43)关键在于改革内政。

基于以改革求恢复的积极进取论，叶適一方面批判了妥胁苟安的论调，另一方面也批评了单纯用兵的观点。他抨击投降派：“夫子弟不能报父兄之耻，反惧仇人怀不释憾之疑，遂欲与之结欢以自安，可乎？”他认为，“惟以复仇为正义，而明和亲之决不可为”(《水心别集》卷 4)才是正论。另一方面，单纯用兵观点又常表现为“出奇言”的现象。“奇言盛而实言息矣”，(《水心别集》卷 4)叶適也是反对的。因此他主张实言。

> 何谓实言？今世或有以为兵端可畏，易合难开，厚赂请和，可以持久，此偷安姑息之论也。兵何尝一日而不可用也，顾其用如何也。故不多杀人，则兵可用；邦本不摇，则兵可用；不横敛，不急征，则兵可用；将非小人，则兵可用；天下虽

不畏战而亦不好战，则兵可用；视北方如南方，则兵可用。功成而患不至，外斗而内不知；虽不免于用诈而羞称其术，虽大启旧国而能不矜其事：若是者，其兵无不可用也。（《水心别集》卷四）

可见叶適既反对畏兵请和的姑息偷安之论，也反对无条件的单纯用兵，而是主张用兵要同各种内外条件结合起来。而这个条件包括："兵强可也，财富可也，将能而禽敌可也。"以及"分画明，法度修，纪纲正，君臣上下，一心同力"（《水心别集》卷10）等。总之，是要改革内政，变弱为强。只有这样，才能从以往"非用兵即通和"的简单循环中摆脱出来，找到一条"胜之之道"。

胜之之道，尽去吾之弊政。用必死之帅、必死之将、必死之士，决坏二百年糜烂不可通之说，真以必死敌之，则胜矣。若今世之言兵，出其策，张某阵，用某人，以奇立功者，岂可赖耶？在以实胜虚，以志胜气，以力胜口而已矣。（《水心别集》卷15）

第六节 "裕民力而后可以议进取"

在经济方面，永嘉学派对南宋存在的财竭和民困两大问题，有较深入的研究，并提出了解决的办法。在这当中表达了他们的经济思想。集中起来说，就是"裕民力而后可以议进取"的思想。可见经济改革是服从于恢复故土这个总目标的。

薛季宣指出："自朝廷至于郡县，皇皇财用弊弊焉常患其不给。百姓朘肌及髓，而日以益甚。虽有卓荦之士，遇有为之主，得时得位，其所设施，终无以救其万分。"（《浪语集》卷16《召对札子》）就明确地指出了当时财竭和民困两大问题的严重性。叶適

指出，“自有天地，而财用之多未有今日之比也”。(《水心别集》卷11《财总论二》)但是“财愈多而愈不治”，“财愈多而不足”，(《水心别集》卷11《财总论二》)“财以多为累而至于竭”，(《水心别集》卷《实谋》)这是矛盾的。叶适经济思想和改革措施的探讨，就从这个矛盾现象入手。

南宋“财愈多而不足”，是因为财政支出巨大。其支出主要有三大项，如叶适所说：

> 今天下有百万之兵，不耕不战而仰食于官；北有强大之虏，以未复之仇而岁取吾重赂；官吏之数日益而不损，而贵臣之员多不省事而坐食厚禄。(《水心别集》卷2《财计下》)

冗兵、冗官和向金缴纳岁币是南宋财政支出的三大项，常常入不敷出。这些负担都沉重地加在了南宋人民的头上，“主计之臣，甘受聚敛之名而不辞；郡县之官，明行侵刻而不愧”；以至于“今日之财，自一缕以上无不尽取”。(《水心别集》卷9《廷对》)南宋政府的财政变成了聚敛。

叶适揭露当时“财之四患”，有经总制钱、折帛、和买、茶盐税四项，都是“常科”(即夏秋二季的正税)以外的苛捐杂税，叶适称为“横赋”。其中尤以经总制钱为害最大。经总制钱是南宋政府把各种杂税合在一起采取“一概子”的办法向地方政府摊派的。“上之取财，其多名若是，于是州县之所以诛求者，……其名尤繁，其籍尤杂”，层层加码，各县“多者万余缗，少者犹不下数千缗”；而州县采用的办法，是“用十数爪牙吏，百计罔民，日月消削”，结果是“生民日困”。那些“齐民中产，衣食仅足，昔可以耕织自营者，今皆转徙为盗贼冻饿矣。”(《水心别集》卷11《经总制钱二》)这种竭泽而渔的聚敛，使得大量中产之民破产，国家税和役的来源越来越缩小，因此“其本先竭”。叶适认为，“经总制钱不除，则取之虽多，敛之虽急，而国用之乏终不可救也。”(《水心别

集》卷 11《经总制钱二》)

这种"财以多为累而至于竭"的状况,是由于把理财等同于聚敛,"故君子避理财之名,而小人执理财之权。"(《水心别集》卷2《财计上》)这些"有聚敛之资"而"执理财之权"的小人,"务以多取为悦",至使"常科"之外的"横赋"越来越多,使得生民日困。叶適认为,要改变这种聚敛无度的状况,首先要从思想上改变理财即聚敛的观念,明确"理财与聚敛异"。他说:"古之人,未有不善理财而为圣君贤臣者也。"(《水心别集》卷 2《财计上》)因此,君子不应把理财之权推给小人,而应把理财的责任担当起来,实行非聚敛的理财。这样的非聚敛的理财,就是"上有余而下不困","以天下之财与天下共理之"(《水心别集》卷 2《财计上》)

按照这个非聚敛的理财的要求,就要改变使民困国用乏的横征暴敛,反其道而行之,"财以多为累,则莫若少之"。(《水心别集》卷 10《实谋》)具体要求就是废除一切苛捐杂税,"尽捐天下之赋之在于常科之外者",首先是经总制钱。叶適说:

> 今欲变而通之,莫若先削今额之半,正其窠名之不当取者罢去。然后令州县无敢为板帐,月椿以困民,黜其旧吏刻削之不可训诲者,而拔用恻怛爱民之人,使稍修牧养之政。其次罢和买,其次罢折帛,最后议茶盐而宽减之。若此,则人才不衰,生民不困矣。(《水心别集》卷 11《经总制钱二》)

这是要从政府的赋税收入上减去当时总数的一半。与此相应,叶適建议朝廷以二年为期,裁减国家的用度,减去财政开支的十分之五六。在二年内,由于减少赋税而造成的入不敷出,则由皇帝"尽斥内帑封椿以补助之"。(《水心别集》卷 15《终论一》)

那末,削减财政支出从何入手呢?应从裁减冗兵冗官冗吏上入手。这是一个老问题。乾道四年,薛季宣被召对时,就向孝宗提出,财竭,民困,"详求其故,则冗官、冗兵二事,实有以困之

也。”(《浪语集》卷16《召对札子二》)他举工部为例,说明机构的重复。工部掌宫缮百工之事,营缮之大者,归转运司,临安府;小者,归修内司。百工有文思院,军器站有将作、军器二监。这样,工部无事可做。工部的官员“才者既无职以自见,而不才者得滥吹竽于其间,文具迎承,尤害政之大者”。(《浪语集》卷16《召对札子二》)他认为,“凡职之相似者,即为冗,并其疏阔者”,(《浪语集》卷16《召对札子二》)都在应裁并之列。他指出。“与其张无职之官而紊政,养无用之兵而虚骄蠹国,人情不邮,固当图之。”(《浪语集》卷16《召对札子二》)到叶適时,冗官冗兵的问题仍然存在,因此,叶適削减财政支出的措施仍是裁减冗官、冗兵。并且进一步提出“减进士入官”、“减任子入官”等建议,希望“乘此以革去朝廷百年之宿弊”,(《水心别集》卷15)主张“兵以少而后强”。他强调:“不减宿卫、屯驻之兵,则国力不宽;不减厢、禁、弓手、土兵,则州郡之力不宽。”(《水心别集》卷12)因此,宿卫、屯驻兵应减去一半以上;而州县兵,其中“厢、禁军、弓手、土兵皆散”,而以民兵代之。他认为,精兵才能增强战斗力,以前所谓“欲一当百”、“欲一当十”的说法都不对;“故得以一当一,则精兵也。夫一人得一人之用,则固已十四五万人矣,用之必死,谁敢敌者!”(《水心别集》卷15)

第七节 “由募还农”

永嘉学派的学者在对金关系上都是主战派,因此特别重视兵制和军事的研究。薛季宣根据自己抗金的经验对兵制改革提出过设想;陈傅良研究兵制演变史,著有《历代兵制》一书,叶適则有系统的兵制改革和完整的战略思想。可以说,兵制改革和军

事战略，是永嘉学派实学思想中最精彩的一部分。

对于军制的现状，薛季宣曾作了研究。他指出，当时有禁军、厢军、将兵、御前大军，此外还有弓手、土兵、役兵等。其中只有御前"大军可作战伐之用，将兵而下废为皂隶之役"。(《浪语集》卷16《召对札子》)军政极为腐败，将官吃空额，"卖工私役者众，适足以为污吏之资。"(《浪语集》卷16《召对札子》)他举例说："只成都一府，厢军至一万人，不知养之安用？且以中人之家，一年之赋供一厢军，且不能赡。今天下几数十万人(指"废为皂隶"的冗兵)，是宜民力之匮，战士(能战之士)之寡也。"他把这叫做"养无用之兵而虚骄蠹国。"(《浪语集》卷16《召对札子》)叶適则概括当时军政腐败状况是："养兵以自困，多兵以自祸，不用兵以自败，未有甚于本朝者也。"(《水心别集》卷11)"号有百万之兵，而不免自贬为至弱之国。"(《水心别集》卷12)

几种类型的军队中，主力四大屯驻军(称御前大军)同样腐败。叶適说："朝廷以四大兵为命而困民，四都副统制因之而侵刻兵食，内臣贵倖因之而握制将权，蠹弊相承，无甚于此。而况不战既久，老成消耗，新补惰偷，堪战之兵十无四五，气势懦弱。"(《水心别集》卷12)四大屯驻军实为"庸将、腐阉卖鬻富贵之地"。(《水心别集》卷12)因此，要实现恢复大业，必须从改革军政之积弊开始。当时实行的是募兵制，边兵、宿卫兵、屯驻兵、州郡兵四种都由募而集，并一律由国家供应给养。其弊害是：

> 四者皆募，而竭国力以养之，是徒知募而供其衣食耳，此所以竭国力而不足以养百万之兵也。力则已困，月则不可，故进不可战，退不可守，百人跳梁则一方震动，而夷狄之侵侮无时而可禁也。(《水心别集》卷11)

针对此弊，叶適认为应该"分四者之兵而变今之法"，即改变单纯的募兵制及一律由国家供应给养的制度，而对四种兵采取不同

的集兵和供给制度。

具体来说：①边兵，用屯田和训练边郡民兵来解决；②宿卫兵，“因郡邑所近之民”加以训练，“与募士杂”，“国禀其半而不全养”；③屯驻兵作为国家的主力部队，“悉用募士而教其精锐，全养之而已”；④州郡兵“以州郡之人守而不以州郡之力养之也。”叶適这个分兵改制的方案，其要点在于相当一部分的军队由民兵来代替。这不但可减轻国家的财政负担，更重要的是建立在民心可用的思想之上。薛季宣在隆兴、乾道年间，就曾几次提出依靠民兵防边的建议。他说：“夫民岂不念其室家，盖无法以自保矣。某观江、汉、淮南之俗，其民敦实雄健，涉历世故，颇知用武。若朝廷……略以陕西弓箭手法维之，使之人自为战，制其勋赏，一同正军，亦严边之一术也。”又说：“尝论沿江之民，习于舟楫之利，如能蠲其徭役，使水手自为团结，立之部伍，假以舟船，……专保乡社，则数万之众，……兼正兵而用。”（《浪语集》卷21《上汤相论边事》）这个建议虽未被朝中的投降派理睬，但对叶適后来提出兵制改革思想都有很大启发。

永嘉学派关于兵制改革的主张，除了分兵以改变集兵和供应制度外，还有更根本的设想，就是“由募还农”。前者是兵制改革的着手处，后者则是兵制改革的落脚点。

陈傅良极为推崇“寓兵于农”。首先，他详细地叙述了西周的“六乡六遂”（六乡为郊，六遂为野）之制，即建立在井田制基础上的普遍义务兵役法：按井田出战车、甲兵的兵农合一图景，以为是寓兵于农的楷模。他称赞西汉兵制保证了“邦本不摇”，其原因就在于“汉制虽曰因秦，然多近古”（《历代兵制》卷2），也就是近于西周，符合于“寓兵于农”的原则。“寓兵于农”的好处是：“盖民有常兵而无常征之劳，国有常备而无聚食之费。”（《历代兵制》卷2）陈傅良推崇“寓兵于农”，目的是为医治南宋兵制的社会弊病。

顺着陈傅良推崇"寓兵于农"的思路，叶適针对南宋承袭历史上的募兵制而产生的长期积弊，提出了"由募还农"的主张。他说：

> 若以天下奉一君而人人不免为兵，不复任养兵之责，则圣人固所不为；若以天下奉一君，而养兵至于百万，独任其责而不能供，则庸人知其不可。今自守其州县者，兵须地着，给田力耕；千里之内，番上宿卫，已有诸御前兵，不可轻改，因其地分募乐耕者以渐归本；边关捍御，尽须耕作，人自为战：三说参用，由募还农，大费既省，守可以固，战可以克；不必慨慕府兵，追羡井田，误离为合，徇空谈而忘实用矣。圣人复起，不能易也。（《习学记言序目》卷 39）

这里所说的"三说参用"，是指州县兵、诸御前兵、边兵各自采取不同的集兵方法，其要在于"由募还农"，使"变今之法"落到了实处。这个"由募还农"的主张，是克服募兵制积弊的一个出路，但并非完全恢复过去的府兵制，更不是空谈井田制，而是从当前的实际出发，以寓兵于农来免除募兵制下冗兵坐食使国家财竭而兵弱的弊端。当然，即使是募兵制，叶適也不主张完全废弃不用，"番上宿卫，已有诸御前兵，不可轻改"，这样，才能保留国家的主力部队，只是要减少数量增强素质，提高战斗力。由此可见，叶適的兵制改革设想还是比较切合实际的。

基于"由募还农"的设想，叶適还制定了一系列具体措施，如屯田、训练民兵、由"以田养兵"来代替"以税养兵"等。

关于屯田，叶適主张把两淮、沿汉等边郡因战乱而流离失所的百姓，聚集起来，政府给以一定的资助，使他们去耕种因战乱而荒废的土地。屯田又与建立堡坞、依山阻水结寨而建立防御体系结合起来，使屯田之民"春夏散耕，秋冬入保"，以收兵民共守之效，因此，"今之屯田，与昔不同"，并非照搬古时屯田之常论。

(《水心文集》卷2)叶適不但对屯田作了策划,而且在开禧三年(1207)江淮置制使任内专门措置屯田,实践了他的方案。

屯田与训练民兵是相联系的。叶適说:"古者以民为兵,不以兵为民。"(《水心别集》卷15)在经营两淮时,叶適曾作了训练10万民兵的计划,并由官府发给武器。这个计划已经部分的实现,并具册申报朝廷。当然,按叶適的设想,编练民兵不限于边郡,内地州郡也应如此,并拟由民兵来取代州郡之兵。屯田和训练民兵都是寓兵于农的体现。

为了实现寓民于农,叶適还有"以田养兵"来代替"以税养兵"的改革措施。他说:

> 夫因民为兵而以田养之,古今不易之定制也。募人为兵而以税养之,昔人一时思虑仓粹不审,积习而致然尔。(《水心别集》卷16)

到了晚年,叶適又根据历史经验,进一步阐述了这一主张:

> 余注心凝想,昼夜不暂舍,积数十年,方悟唐人一时仓粹,不知以田养兵,而以税养兵,故流害相承至此之极。夫以田养兵,亩四十至百而养一(原注:通约大军、厢、禁在内),以税养兵,亩四百至千而养一(原注:亦通约大军、厢、禁在内);以田养者,可至百万,以税养者,过十万则固竭矣。所以自国初至熙丰前已不可为,况熙丰后至靖康前乎!熙丰至靖康前已往,绍兴至今,如坐蝍中,常与乱亡较早暮,可为凛凛!今若为民田者,使州郡亩三十买一,而自耕以养厢、禁兵(原注:随田所在买之,聚于附郭,买费取之税契钱,自耕如民间佃种法,即用原额取原租,无所更易),则春行之而秋可减州郡之税矣。为沿江、淮、襄、汉、川、蜀、关外未耕之田,或可种之山,(原注:虽名民田而不能耕者皆是)使总领取而自耕自种,(原注:田一兵亩百,山一兵以所种粟计)以养屯驻

大兵，则今岁行之，而来岁可减总领之赋矣。若行之数年，民不耕之田尽取而自耕，可种之山尽取而自种，则天下之赋皆可减矣。兵养至百万而不饥，税减至三十取一而藏其余，以待凶年及国之移用，如此，则天下始有苏息之望矣。(《习学记言序目》卷 17)

这个"以田养兵"的想法，涉及到边兵、州郡兵、屯驻大兵各个方面。为了把这个想法具体化，他还以温州为实验点，拟定了一个买田赡军的方案。按此方案，叶適设想在温州绕城四周三十里内，有田官民户自三十亩以上，共 1953 户，官府买其田之一半，共计谷 9825 杠(每杠计米一石五斗)。由佃给农民所收地租，便可养一州的厢禁军、弓手、土兵共 2722 人，以此来革除苛敛民财以养兵的弊政。(《水心别集》卷 16《后总》)这个方案从生产关系上说，尚未突破封建租佃关系的范围，只是体现了他减轻人民赋税负担和免除官吏敲剥的愿望。但是，他断言以税养兵是出于仓猝，未免轻率。因为赋税乃封建国家主要剥削形式之一，这种剥削制度的形成并非仓猝。叶適企图在封建制度下，由封建官吏来实施这个买田赡军方案，是根本不可能的。因此，这个方案不过是叶適这个务实思想家的一个不现实的幻想。南宋末的黄震曾说："水心论恢复在先宽民力，宽民力在省养兵之费，其言哀痛激切. 然《后总》一篇，卒归宿于买官田，则恐非必效之方也。"(《宋元学案》卷 55《水心学案下》)此说甚是。

在军事战略上，叶適认为，"谋边规敌，策贵因时"，"取其径切的实者可也"。(《习学记言序目》卷 31)由此出发，他主张切实地筹划进取和防守，有一个全面而长远的谋划。他总结历史经验，研究现实形势，提出了一个以江北守江、经营两淮沿汉，先固守，后进取，逐步推进，最后收复故土、报仇雪耻的战略计划。

叶適的军事战略思想，首先表现为以江北守江，重点经营两

淮，作为恢复的出发点，开禧二年(1206)北伐前夕，叶適就曾向韩侂胄提出坚守淮汉的建议，而不同意贸然出兵。他主张："先择沿淮、汉十州郡臣牢作家计，州以万家为率，国家大捐缗钱二千万，为之立庐舍，具牛种，置器仗，耕织之外，课习战射，计一州有二万人胜兵，三数年间，家计完实，事艺精熟，二十万人声势联合，心力齐同，虏虽百万，不得轻挠。当是时，我无渝约，挑彼先动，因其际会，河南可复。既复之后，于已得之地仍作一重，气壮志强，实力足恃，虽无大战，虏当销缩。谋因力运，战亦无难。如此，则藩墙扞城，堂奥不动矣。"(《习学记言序目》卷31)这个先守后攻，徐图进取的计划，没有被韩侂胄采纳，北伐失败后，金兵逼近长江，朝廷派叶適出镇建康。开始时，叶適也曾走过一段以江守江的弯路，在事实教育下才改变过来。后来他回顾说：

> 余顷在制司，初亦循近辙(按指以江守江)，几误；急易之，仅能自完。既将经画江北以及两淮，而上自卿相士大夫，下至偏校走卒，无一人以过江守江、过淮守淮为是者，……此今世大议论也，未有不知守江淮而犹欲论取中原者也。(《习学记言序目》卷27)

经划江北以及两淮，之所以是"今世之大议论"，是因为它有防御和进取的双重意义，是一个战略问题：从防御意义上说，是只有江北才能守江，以江守江是与敌共长江之险，无法守江；从进攻意义上说，是建立进取中原，收复故土的基地。因此，它是军事战略的关键所在。在嘉定议和后，叶適认为，"今虏虽已复和，尤当用此策。"(《习学记言录》卷27)

叶適退居永嘉水心村时，北方正是蒙古与女真争战之时。面对新的斗争形势，叶適再提守淮的战略。他说：

> 议和不可，独有守淮。淮非边也，今为边耳。……行一守百固之策，自淮为始，画地而守，今岁行之，来岁必收其

效。(《水心别集》卷 16《后总》)

他还具体策划:"请朝廷专建使名,自一里至三四十里,令民居之","于淮水内深广壕堑,略如同阜,乘高瞰下。虏攻则拒守,常时耕作自恣,以逸待劳。"(《水心别集》卷 16《后总》)在新形势下,叶適主张要靠自己,把自己的事情办好。这样不管天下风云如何变幻,都可立于不败之地。但南宋朝廷已十分腐败,不能实行这个战略。

对于军队的部署,叶適也根据防守与进取相结合的原则,进行了策划:

> 我之当进而置兵者四:兴元一也,襄阳一也,合肥一也,沿海制置司一也。我之当守而置兵者二,建康一世,鄂州一也。当进而置兵,其必进者二:兴元一也,襄阳一也;其不必进者,则合肥也,沿海制置司也。(《水心别集》卷 15《终论六》)

这个策划分了内外两个层次,建康、鄂州为内地,之所以置兵,"皆所以安江南也",而沿边的四个战略要点,又分为必进和不必进两类。合肥一路,"从淮以出亳、宋、大梁,地散而难一,且虏之所必争也。虏所必争,吾能拒之使不可进而安江南之心,其功多而大矣"(《水心别集》卷 15《终论六》),因此是当进而不进,实际上是取守势。沿海制置司统率的是水军,其进是渡海以取齐(今山东半岛),但"海,奇事也,危道也"(《水心别集》卷 15《终论六》),因此也属当进而不必进。这样,进取的战略方向归结为两个:"襄阳之出宛、洛(今河南),兴元之出秦、凤(今陕西)",二者是当进而必进。为什么呢?"据中州(河南),按关(陕西)、陇(甘肃),形势最先,古今之同论,决不可易者也。""使关洛事济",可收"四方响答"(《水心别集》卷 15《终论六》)之效。显然,叶適的策划,同诸葛亮在隆中对刘备的策划:"命一上将将荆州之军以

向宛洛，将军身率益州之众出于秦川”，(《诸葛武侯文集》卷 2《草庐对》)，完全一致，确为古今不可易之“同论”。

第八节 “纪纲以专为累，则莫若分之”，“法度以密为累，则莫若疏之”

永嘉学派的改革思想，最终归结为政治体制的改革。而政治体制改革的提出，是由于对有宋一代的积弱之势的认识。叶適指出：“天下之弱势，历数古人之为国，无甚于本朝者。”(《水心别集》卷 14《纪纲三》)而这种积弱之势，有其政治上的深刻原因，这就是所谓“纪纲”和“法度”的问题。他认为这二者实际上是一个问题，只是有大细之别：“纪纲、法度，一事也，法度其细也，纪纲其大也。”(《水心别集》卷 14《纪纲一》)指的是宋代的政治体制问题。这个问题上的弊端，在于“法度以密为累，而治道不举”，“纪纲以专为患而国威不立”。(《水心别集》卷 10《实谋》)有宋一代在对外关系上处于弱势，其原盖出于政治体制的如上弊端。

对于政治体制问题，叶適有个基本的出发点，认为“古之立国者，知威柄之不能独专也，故必有所分；控持之不可尽用也，故必有所纵。”(《水心别集》卷 15《应诏条六事》)就是专与分、控持与纵舍之间应有所兼顾，在中央与地方、朝廷与将帅的关系上，集权与分权不应有所偏。这是叶適在政治体制上的理想状态。但是，宋代不然，“能专而不能分，能密而不能疏，知控持而不知纵舍”(《水心别集》卷 15《应诏条六事》)。使权力高度集中于中央、集中于君主一人，“尽收威柄，一总事权，视天下之大如一家之细，孰有如本朝之密者欤？”(《水心别集》卷 15《应诏条六事》)这就把中央集权的君主专制主义发展到了极端。

叶適认为，宋代这种“纪纲以专为患”的状况，是在一定的历

史条件下产生的。这主要是因为“唐之中世，既失其纪纲而藩镇横”，民困于唐末、五代之乱，希望“能使强藩悍将退听而天下安息”(《水心别集》卷 14《纪纲二》)。因此，宋初之君专务矫正唐末、五代藩镇割据的局面，实行加强中央集权的措施，其结果是：“诸镇皆束乎请命，归老宿卫，昔日节度之害尽去，而四方万里之远，奉尊京师，文符朝下，期会文报，伸缩缓急，皆在朝廷矣。”(《水心别集》卷 14《纪纲二》)这样，唐末、五代藩镇割据的“积弊”被除掉了。显然，这个变化是有其历史必然性的，也是顺乎民心的。

问题在于矫枉过正，去一弊而生一弊，从一个极端跳到了另一个极端。叶適说：

> 国家因唐、五季之极弊，收敛藩镇，权归于上，一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之也。欲专大利而无受其大害，遂废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，特与古异，而威柄最为不分。(《水心别集》卷 10《始议二》)

叶適认为，当时“纪纲法度未善”，就表现在这种一切“皆人主自为之”即极端君主专制上面。这是由于曩以“惩创五季太甚之故，削损已多，堤防已严”(《水心别集》卷 10《始议二》)，致使“以二百余年所立之国，专务以矫失为得，而真所以得之之道独弃置而未讲”(《水心别集》卷 12《法度总论二》)。什么是“所以得之之道”呢？就是专与分、密与疏、控持与纵舍有所兼顾而不致偏废。而宋代的纪纲法度则是以偏纠偏，顾此失彼，“皆以惩创五季而矫唐末之失策为言，细者愈细，密者愈密，摇手举足，辄有法禁”(《水心别集》卷 12《法度总论二》)，这是法度密而不疏，“自边徼犬牙万里之远，皆上所制命”，(《水心别集》卷 10《实谋》)这是纪纲专而不分。这些都有悖于“所以得之之道”的。

叶適从权利和责任的关系上来分析君主高度集权的弊害。

"万里之远，皆上所制命"，诚然是上之"利"；但是，"百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而群臣不与也"，则是大害（《水心别集》卷10《实谋》）。其原因，在于君主"私其臣之无一事不禀我者为国利，而忘其仇之无一事不禁切我者为国害"（《水心别集》卷15《应诏条六事》）而至今不悟。"唯本朝之论，则欲私为而私验之，是以颓弊委靡，至于今日而莫晓其故。"（《水心别集》）卷14《纪纲四》）

纪纲专而不分，集权力于君主一身，地方之守臣、军队之将帅没有自主权和机动权，"四边无所付，外无郛郭则内无堂室，故处不可以守，出不可以取，"（《水心别集》卷10《实谋》）。在外敌面前，只能处于弱势，直到靖康之祸的发生。叶適把宋代积弱之势，特别是靖康之祸的根本原因，归之于高度集权的极端君主专制体制（"纪纲之专"），是他的政治思想的深刻和高明之处。

为了论证宋代政治体制的专而不分、密而不疏、控持而不纵舍的偏失对国家的弊害，叶適进一步从理论上进行了分析，提出了固外和安内有别，固外宜坚、安内宜柔的观点，以此作为政治体制改革的理论依据。

叶適考察了历代治国之纪纲，研究其治乱存亡的得失，总结其经验教训，找出其间可以遵循的规律，称之为"常道"。他说：

> 为天下之纪纲，则固有常道。譬如一家，藩篱垣墉，所以为固也；堂奥寝处，所以为安也。固外者宜坚，安内者宜柔；使外亦如内之柔，不可为也。唐失其道，化内地为藩镇，内外皆坚，而人至不能自安；本朝反其弊，使内外皆柔，虽能自安，而有大不可安者。（《水心别集》卷14《纪纲二》）

固外宜坚、安内宜柔，是天下纪纲之"常道"；唐之失在内外皆坚，宋之失在内外皆柔，都不合于"常道"，固而唐终于不能自安，宋虽能自安而有大不可安，直至靖康之祸。

叶適分析了权力高度集中于君主的体制而形成的内外皆柔之势的得失。他说：

> 收揽天下之权，铢分以上悉总于朝，上独专操制之劳而下获享其富贵之逸。故内治柔和，无狡悍思乱之民，不烦寸兵尺铁，可以安枕无事，此其得也。然外网疏漏，有骄横不臣之虏，虽聚重兵勇将而无一捷之用，卒不免屈意损威以就和好，此其失也。（《水心别集》卷 15《上殿札子》）

君主高度集权的结果，免除了藩镇割据之祸和统兵大臣夺帝位的危险，百姓也可免除战乱之苦，这可以说是内治柔和之得；但是，在这样的体制下，对外防御力量也很柔弱，面对外敌（辽、西夏、金），“虽聚重兵勇将而无一捷之用”，这是外柔之失。为什么呢？因为纪纲之专，法度之密，将帅无自主与机动权，“诸将不能自奋于一战者，权任轻而法制密，从中制外，而有所不行也。”（《水心别集》卷 14《纪纲二》）本来宋代面临的外敌，无论是辽、西夏，还是金，都并非特别强大，只因宋朝自甘处于柔弱之势，才无力抵御外患。而“论者方偏乐安靖，以为宁有外虞而无使内忧”（《水心别集》卷 15《上殿札子》）。死守“祖宗法度”，而不思改变，积弱之深，终于罹致靖康之祸。“且靖康之事，未闻我有一城一邑敢为叛命，而坐视胡虏长驱深入，惕息待死，屠戮之惨，与五代何异！”（《水心别集》卷 15《上殿札子》）这就是有宋一代内外皆柔，虽能自安而“大有不安者”。但是，到了南宋，论者仍然“徒鉴五代之致乱而不思靖康之得祸”（《水心别集》卷 15《上殿札子》）。不知固外宜坚、安内宜柔之“常道”，实在使叶適痛心疾首。

叶適以固外宜坚、安内宜柔立论，以明有宋一代因纪纲之专、法度之密而致使内外皆柔，形成弱势，由此而建立政治体制改革思想。为了总结历史经验，他还据此对王安石变法进行了批评。首先，他肯定了王安石变法是因为不甘于宋朝的积弱之势，

"财用耗乏，人材颓弛，天下玩弊愈甚，而士以虚名相高。故王安石相神宗，欲一反之。"(《水心别集》卷14《纪纲三》)出发点当然是好的。但是，叶適认为，王安石变法只是在一些并非根本的问题上做文章，而没有抓住纪纲这个根本问题。他说：

> 而安石不知其为患在于纪纲内外之间，分画委任之异，而以为在于兵之不强，财之不多也。使安石知之，正其纪纲，明其内外，分画委任而责成功，然后取赋敛之烦者削之，本学校，隆经术，以新美天下，岂复有汹汹之论，不惟无成而反有所表也！(《水心别集》卷14《纪纲三》)

叶適认为，兵、财的问题也是应该解决的，但是解决这些问题只是治标，而没有治本；要治本，就要解决政治体制问题。叶適设想，如果王安石对北宋社会的问题认识深入一些，变法从"正其纪纲，明其内外"入手，然后再去解决兵和财等具体问题，那末，变法的结果就会是另一个样子。这是应该从中吸取教训的。

如果说王安石变法是自觉地改变"祖宗家法"，那末，南宋初年宋高宗迫于战争形势，改变"祖宗家法"，假予将帅和地方官以各种权力，则是不自觉的。但在实际效果上说，已经稍改内外皆柔之势，抗击金兵的能力有所增强，开始形成了内柔外坚之势，使南宋政权站稳了脚根，抗金战争也一度形成了较好的局面，直到岳飞的反攻节节胜利，恢复河南大部州县，逼近汴京(今河南开封)。到了绍兴十一年(1141)发生了高宗、秦桧收诸大帅兵权的事件。对此，叶適抨击说：

> 秦桧以为国权下可外假，兵柄不可与人，故屈意俯首，唯虏所命，以就和约。废诛诸将，窜逐名士，使兵一归于御前，督府结局，收还便宜，使州郡复承平之常制。桧方矜其勋伐，自比赵普，以为经国之长算莫能及也。且祖宗之天下，无故而失其太半，迁劫之仇，百世而不可复矣，乃以抚定江左

为大功，何哉？（《水心别集》卷14《纪纲四》）

所谓“国权不可外假，兵柄不可与人”，正是有宋一代之“祖宗家法”；南宋初稍改，开始出现外坚内柔之势和抗金斗争的良好局面，虽有其弊，但诸将仍尊朝廷，并未对中央政权发生根本威胁；绍兴十一年收兵权，发生在抗金战斗的关键时刻，实与屈辱和议相表里；“祖宗家法”是恢复了，纪纲之专、法度之密，一如北宋，而内外皆柔之势则甚于北宋。在收兵权后，“除授更易一出内廷，报发承受名为机密，而大臣不闻；诸州禁兵零细纤弱，专使路钤教阅训练，而守臣不预；防遏内江，虚撤沿淮，纪纲所在，错缪无序。”面对这种状况，叶適惊呼：“然则有民谁治？有兵谁用？有地谁守？岁迁月易，孰为可见之效？”（《水心别集》卷14《纪纲四》）这种自撤屏障、自毁长城的举动，是出于宁要“祖宗家法”，而置“祖宗天下”失其大半于不顾这样一种卖国逻辑。在此之后，不要说每次战事皆告失败，就是“女真一旦出不逊语，闻于殿陛，朝野喧然，搏手无措，相对骇愕，无可为者。”（《水心别集》卷14《纪纲四》）国势之柔弱到了极点。恢复大业一事无成，其源盖出于此。

根据“五代之致乱”和“靖康之得祸”两方面的历史教训，针对有宋一代纪纲、法度上存在的弊端，叶適对政治体制改革进行了策划：“略其四旁，规其中央，左顾右望，以尽天下之大形；坚外柔内，分画委任，群臣合力，功罪有归，以正天下之常势；第因其所有，掩绝前后，而欲以人主之一力守之，岂可得哉！”（《水心别集》卷14《纪纲三》）这就是说，要纠正天下“以人主之一力守之”的“纪纲之专”的偏失，使之合于分与合、密与疏、控持与纵舍相兼顾的天下纪纲之“常道”；改内外皆柔之势，使之外坚内柔，以正天下之“常势”；这是叶適政治体制改革的基本思想。而实现这个目标的途径是：“纪纲以专为累，则莫若分之”，“法度以密为累，则莫若疏之。”（《水心别集》卷10《实谋》）简言之，就是分权、

疏法。

所谓分权，就是朝廷、君主把一定的权力，包括兵、民、财赋之权，分给将帅和地方守臣，使之得以自用，得以专任，即有其自主权。叶適的具体策划是：

> 分两淮、江南、荆湖、四川为四镇，以今四驻扎之兵，各以委之。所谓四镇者，非尽举此百余郡之地以植立之也。于中各割属数州，使兵、民、财赋皆得自用，而朝廷不加问焉，余则各属之而已。而又专择其人以各自治其一州，所谓兵、民、财赋，皆得自用，则朝廷平日所以置四总领馈其军粮者，二年之后，皆可无复与彼，以数州之财足以养之矣。如此，则彼之任专，而吾之费轻矣。（《水心别集》卷15《终论一》）

这里把州郡分为两类：一类是四镇驻扎兵所在之州郡，“由郡守摄都统制，召旧师使归宿卫”（《水心别集》卷15《终论二》）；一类是一般州郡。这两类州郡的守臣权力的轻重是不同的。但共同的是“兵、民、财赋皆得自用”。这样做，可以减轻朝廷财政上的沉重负担，兵由州郡自养自食，但这还不是主要的。主要的功效在于使“朝廷所谓烦密不可变之法度者尽变之，以共由于疏通明达之途”，使“朝廷所谓专闭不可分之纪纲者尽分之，以各合于外坚中柔之术。”（《水心别集》卷15《终论一》）

叶適所主张的分权疏法，是有前提、有限度的。其前提就是保持朝廷的用人权。朝廷对守臣、将帅，选用要得当。任用之后，既有所纵，也有所控。在他们应有的兵、民、财权的范围内，朝廷让他们得以自用，得以自专，“一听其所为，而吾无问焉。”（《水心别集》卷15《终论二》）但是，也不是一切不问，完全放纵。如对原来的四屯驻兵，改隶于四镇，就要进行整顿，“钩考其隐冒、乾没、请给不尽及军人之罪，声而治之”；朝廷对守臣、将帅，“所问者，吾欲精其军，使各不过三四万；吾欲用士之锐，而不并富其家

小";"更其敝政,行其新令,吾欲其无谨无动,以惟吾之所命。"(《水心别集》卷15《终论二》)总之,朝廷对地方守臣、军队将帅,是有所问又有所不问,既给予自主权,又保持朝廷应有的控制权。这就是把专与分、密与疏、控制与纵舍结合起来的天下纪纲之"常道"。实行这个"常道",既可纠正有宋一代纪纲法度"能专不能分,能密不能疏,知控持而不知纵舍"的弊端,又可防止出现唐末五代那种藩镇割据、内战频繁的祸乱,从而形成外坚内柔之"常势",改国家的积弱之势为强势,以实现报仇雪耻、恢复故土的目标。

叶適关于政治体制改革的设想,是针对当时集权于君主一身的体制而发的,有着特殊的含义。由于没有被最高统治者采纳,因而未曾付诸实施。但是,叶適这里所议论的体制问题,如中央和地方的关系、集权与分权的关系、法密与法疏的关系、控持与纵舍的关系等,实际上触及了政治体制的一般问题,具有较长久的历史意义。即使在封建制度和君主制不存在的情况下,这些关系也是存在的。他在针对当时实际而提出的一些原则,如专与分(集权与分权)、密与疏、固外宜坚、安内宜柔的"常势",作为立国的基本原则,至今对我们仍有一般方法论的意义,从而启发我们的思想。

第十二章　深宁学派及其实学思想

深宁学派是南宋末年由王应麟所创立的一个学派。因王氏号深宁居士，所以人们便将他所创立的学派称为深宁学派。在当时阶级斗争和民族矛盾空前激化的形势下，王应麟等人深感理学空谈心性的空疏，于是大力提倡史学经世或经学致用，从而创立了一个在当时颇有声望、并对后世亦有深远影响的实学派别。这一学派的成员，大多精于经史考据，对典章制度、古籍整理颇多贡献，其特点是从经史考据这一侧面提倡实学。

第一节　胸怀爱国爱民之情，精心致力于实政、实事

王应麟字伯厚，又字厚斋，号深宁居士，生于南宋宁宗嘉定十六年(1223)，卒于元成宗元贞二年(1296)。原籍开封府祥符县(今河南省开封市)。建炎初年金兵入侵，其曾祖王安道时任武经大夫、保信军承宣使，便随宋室南渡，至孝宗乾道年间始定居鄞县(今浙江省宁波市)。祖父王昭亮在南宋为武经郎、朝奉大夫。父王㧑曾任吏部郎中兼国史院编修、实录院检讨。

王应麟生活的时代正值南宋末年。其时金国已在南宋王朝与蒙古军夹击下灭亡了，但一个更加强大的敌人蒙古汗国(元

朝)，又一步步向南宋王朝进逼，并终于将其灭亡。在这一时期，掌握朝廷大权的先是史弥远，后有丁大全，贾似道。他们对蒙古人一味妥协投降，而对内则千方百计打击主张抗蒙的官吏和将士。为了弥补战争造成的财政危机，他们采取买公田、发"关子"(纸币)等措施，加重对人民的剥削，终于将南宋推向灭亡的深渊。面对这种严峻形势，王应麟心急如焚，并且利用他在朝廷当官的机会，和妥协投降派作过一些斗争，并向皇帝提出过某些改革弊政的建议。

宋宝祐六年(1258)，王应麟任武学博士。其时，丁大全任右承相兼枢密使。丁大全和他的党羽狼狈为奸、为非作歹，造成"阎马('阎'指阎妃，'马'指马天骥——引者)丁当，国势将亡"的危局。因此，王应麟在给理宗的上疏中指出："当事势之艰，舆图蹙于外患，人才乏而民力殚，宜强为善，增修德，无自沮怠；恢弘士气，下情毕达，操纲纪而明委任，谨左右而防壅蔽，求哲人以辅后嗣。"(《宋史.王应麟传》)所谓"操纲纪而明委任，谨左右而防壅蔽"，正是针对妥协派当道的情况而言的。理宗虽对王应麟公忠体国的精神加以赞赏，但对其建议却并未采纳。

宋开庆元年(1259)，王应麟升任太常寺主簿。这时，蒙古蒙哥汗(宪宗)已发动三路大军侵宋。蒙哥亲率主力军入侵四川，皇弟忽必烈率军攻打鄂州，又命侵入云南的兀良哈台军北上攻潭州，企图在鄂州与忽必烈会师。蒙哥准备侵入四州后，东向与诸路军会师，围攻南宋首都临安，一举消灭南宋。至宝祐六年底，蒙哥军沿嘉陵江进攻重庆，到了合州。对于这种严峻形势，丁大全却隐瞒军情不向皇帝报告，而王应麟则当面向理宗揭露了这一严重情况。他说：

> 淮戍方警，蜀道孔艰，海表上流皆有藩篱唇齿之忧。军功未集而吝赏，民力既困而重敛，非修攘计也。陛下勿以宴

安自逸，勿以容悦之言自宽。

理宗听了王应麟的议论之后，感到“边事甚可忧”。应麟对曰：“愿汲汲预防，毋为壅蔽所欺。”(《宋史·王应麟传》)这等于是在皇帝面前公开揭露丁大全隐瞒军情，犯有欺君之罪。对此，丁大全当然恼羞成怒，便指使一些谏官参劾王应麟，并罢了他的官。

王应麟是一位不畏权势、不怕打击的硬汉子。他复官之后，又继续和贾似道等人的专权进行斗争。开庆元年(1259)十月，丁大全因隐匿军情不报被弹劾罢相之后，贾似道继其职。从此，他在理宗、度宗两朝独专朝政15年，把南宋进一步推向灭亡的道路。宋景定五年(1264)，王应麟任秘书郎。他扣阁上书，极论执政、侍从、台谏之罪，积私财、行公田之害。(《宋史·王应麟传》)

宋咸淳三年(1267)，度宗拜贾似道平章军国重事，左右相叶梦得、江万里由于畏惧贾似道的淫威而辞职，贾似道也只得假惺惺地表示要辞谢新职。度宗对此感到无所适从。王应麟便对度宗说，孝宗时也曾经有一年多缺宰相，当时并没有什么不好影响。度宗听了很高兴，但贾似道却十分惊恐、恼火。但王应麟历来以文学负盛名，所以，贾似道通过包恢暗示他趁早引咎辞退。包恢将这番话转告王应麟后，王应麟笑曰：“迕相之患小，负君之罪大。”表示决不屈服。这年冬天，出现大雷电，王应麟便利用这个机会上疏度宗，指出：

> 十月之雷，惟东汉数见。命令不专，奸邪并进，卑逾尊，外陵内之象。当清天君，谨天命，体天德，以回天心。守成必法祖宗，御治必总威福。(《宋史·王应麟传》)

这段话天人感应的色彩虽很浓厚，但其企图削弱贾似道的权势，维护皇帝的权威之目的却是十分鲜明的。这当然进一步得罪了贾似道。贾似道也下决心将王应麟赶走。不久，王应麟便被安排了一个以秘阁修撰、主管崇禧观的闲职。

宋咸淳八年(1272),王应麟迁起居郎兼权吏部侍郎。时元兵久围襄樊。这时,他又是上疏,又是利用给皇帝讲经的机会,指陈成败顺逆之说。他指出:"国家所恃者大江,襄、樊其喉舌,议不容缓。朝廷方从容如常时,事几一失,岂能自安?"(《宋史·王应麟传》)当时朝廷没有人敢在皇帝面前言边事,但王应麟却如此直言不讳,所以引起度宗极大不悦。贾似道便再一次想把王应麟赶走。恰好这时王氏母丧,他便丁母忧而归居鄞县。

宋恭宗德祐元年(1275),王应麟授中书舍人兼直学士院。时贾似道率兵在芜湖被元军击溃,使宋军水陆军主力全部瓦解。在这危急存亡的严重关头,王应麟向皇帝上疏陈十事:急征讨、明政刑、厉廉耻、通下情、求将才、练军实、备粮饷、举实材、择牧守、防海道。他还义正辞严地宣称:"图大患者必略细故,求实效者必去虚文。"并建议皇帝迅速调集诸路勤王之师,"有能率先而至者,宜厚赏以作勇敢之气,并力进战,惟能战斯可守。"(《宋史·王应麟传》)王应麟的这些建议充分体现了他的赤诚的爱国热忱和力矫弊政的坚强决心。然而,这时宋王朝的统治者已在元军的强大攻势面前吓破了胆,只有招架之功,而无还手之力,王应麟也无法挽狂澜于既倒了。

王应麟的爱国主义精神是与他的爱民、重民思想相一致的。在他任官期间,十分注意以仁爱精神体恤下情,关心民间疾苦,反对"民力既困而重敛"。宋度宗咸淳二年(1266)春天下大雪,王应麟在上皇帝的奏疏中说:"春雪过多,民生饥寒,方寸仁爱,宜谨感召。"(《宋史·王应麟传》)咸淳六年(1270),王应麟任徽州知府,严格遵守孔子"节用而爱人"的训戒,摧豪右,省租赋,千方百计地减轻农民的负担。这样,不仅没有减少州郡收入,反而增加了收入。"始至郡时,帑才八万,去之日凡二十七万"。(张大昌:《王深宁先生年谱》)由此可见,其为政之讲求"实效"。

王应麟还十分注意“举实才”。宋理宗宝祐四年(1256),在集英殿策进士,王应麟充覆考检点试卷官。考卷的名次奉上之后,宋理宗想将第七名移置榜首。王应麟读完这份考卷之后,对理宗说:“是卷古谊若龟镜,忠肝如铁石,臣敢为得士贺。”于是将这份考卷作为第一名,待宣布考生姓名时,原来是文天祥。由此可见王应麟识别人才能力之一斑。

1279 年,宋朝被元朝灭亡,王应麟时年 54 岁。在以后的 20 年时间里,他杜门不出,整天坐在家里研读经史诸书,除了以此教育自己的子弟之外,同时撰写了大量考证和文字学等方面著作。在一些著作中,他通过经史考证,总结了宋代亡国的教训,抒发了深沉的爱国爱民思想。这一点,在《困学纪闻》中表现得尤为突出。例如,当他回忆当年给宋朝皇帝讲《礼记》时说:

> 余在经筵进讲,谓君以自强不息为刚,臣以陈善闭邪为敬。讲经理,讨古今,有夜分日昃而不倦者。上无厌敩之心,下无顾望之意,是故学以聚之,而德益进,问以辩之,而理益明。盖因以规讽焉。(《困学纪闻》卷 5)

这段话表明,王应麟认为南宋亡国的原因,就在于君无自强不息的刚健精神,而一些权臣不仅不能“陈善闭邪”,反而为恶导邪。这种回忆是沉痛的,也是深刻的。在论史时,他对那些投降卖国的奸臣表现出极端的义愤。例如,在评论《左传》哀公八年公山不狃说“君子违不适仇国,所托也则隐”时,他指出:“斯言也,盖有闻于君子矣。背君父以覆宗国者,不狃之罪人也。”(《困学纪闻》卷 6)全祖望在这句话后加注说:“斯言也,为吕文焕、刘整、范文虎诸人言之。”(《困学纪闻》卷 6)吕文焕为南宋末年驻守襄阳的一位将领,襄阳城破后降元,后来又替元军当先锋反过来攻宋。刘整原任南宋潼川安抚使,1261 年以泸州等 15 州 30 万户叛变降蒙。1267 年,他向忽必烈建策,进攻南宋必须先取襄阳,由汉

水渡长江，宋朝可灭。次年，忽必烈以刘整为都元帅，随同征南都元帅阿术进侵襄阳。范文虎是1269年宋元襄樊战役的败将逃兵，1274年在安庆降元。以上3人均是王应麟亲见的投降派，对于他们投敌卖国、引狼入室的卑鄙行径，他自然是十分痛恨的。对于那些结奸误国的权臣，王应麟也深恶痛绝。他指出："贤臣久于位，则其道行。……奸臣久于位，则其欲肆。林甫以之成天宝之乱。"(《困学纪闻》卷14)据史载，李林甫相唐19年。所以方燊如在这句话后加注云："秦桧相宋亦十九年。"(《困学纪闻》卷14)其实，王应麟所斥，何止秦桧，在他看来，史弥远、丁大全、贾似道都是李林甫一类的奸臣，正是他们最终葬送了南宋王朝。

王应麟崇高的爱国主义情操深深地影响了他的子孙及弟子，在他们的言行中也表现出鲜明的爱国主义思想。

王应麟之次子王昌世，字昭甫，生于宋度宗咸淳三年(1267)，卒于元泰定四年(1327)。曾以恩荫补承务郎，未及禄而宋亡。入元以后拒绝做官。元朝当局鉴于王应麟的学术地位，企图"录其嗣人，以表盛德"。可是王昌世却严辞拒绝，他说："士之大节，嗣守为难。敬身所以敬亲，肥遁所以无不利。矧以介直之资与世寡谐，倘得读父书，求己志，以毕此生足矣，不愿乎外也。"(黄大昌：《王深宁先生年谱》)他一生以保存、搜辑、考订、刊行其父亲著作为志，使王应麟的一些重要著作得以流传。王昌世的两个儿子厚孙、宁孙，也谨守祖训，不仕元朝。王厚孙字叔载，晚号遂初老人。他熟于职官典故、世胄谍谱、文章制度。在治学上，主张"博闻实践"，批评虚诞之风。他在回答袁桷问学时，指出："世之学者，涉猎朱子书，自谓得其真传，辄讥乾、淳诸老，不知诸老与朱子同时，博闻实践，为朱子所推许。今人耳目有所不及，乃藉口性理，以自文其寡陋，恐渐成虚诞之风。"他注重气节，不但自己不仕元朝，而且尝诫其子曰："承家不在名位，而在不失身。其

有同流合污为通，患得患失以终其身者，吾所深恶也。”(《宋元学案·深宁学案》)王宁孙，字叔远，初治《诗》，后治《春秋》，精于校勘，善于订正，是一位著名的经学家。他一生未造场屋，遂不仕而终。

据《王深宁先生年谱》，王应麟的门人有胡三省、戴表元、黄叔雅、郑芳叔、袁桷、王惟贤等。胡三省字身之，天台(今浙江天台县)人。博学能文章，尤笃于史学。宋宝祐进士。德祐元年(1275)，以贾似道辟，从军芜湖，言辄不用。及师溃，间道归。宋亡，隐居不仕。著有《资治通鉴音注》及《释文辨误》百余卷。戴表元，字帅初，奉化人。咸淳中登进士第，教授建康。元大德八年(1304)，以执政荐，起家信州教授，迁婺州，以疾辞。以后也再不做官，以授徒卖文糊口。在治学上，笃于经学，是南宋末年著名的经学家。他曾闵宋季文章萎苶，慨然以振起斯文为己任。至元大德年间，东南以文章大家名者，唯此一人。黄叔雅，字仲正，为黄东发次子，慈溪(今浙江慈溪县)人。他认为，一个人“欲以名世”不在仕进，而在致力于有用之学问。所以官方三次通知他参加科举考试，他都不应试，而专心做他的学问，授徒教书。正如《宋元学案·东发学案》所云：“其学汪洋畅整，经以载道，必考其精微幽显之委折，于史辨疆理、氏族、制度、官名之兴废，旁搜博征，曲而通，确而明，故为文辞缛属，不能以穷。将臻乎极，而始底于用。”大力提倡通经致用和有用之学问。郑芳叔，字德仲，鄞县人。宋亡之后，他遍从遗老游，博学广记。家贫无书，尝假奥篇秘帙，躬自缮写，积数十百卷。为文绝去浮靡之习，一根于理。两任郡学训导。敦厚严重，以道自尊。王惟贤，字思齐，鄞县人。生平不详。尝著《春秋指要》。袁桷，字伯长，号清容，鄞县人。以戴表元为师。元大德初，为翰林国史院检阅官，升应奉翰林文字，兼国史院编修官，拜集贤直学士、侍讲学士等。著作有《清容答问》等。可

见，在王氏门人中，除袁桷之外，大多能按王应麟“不忍诸夏见灭于夷狄”(《困学纪闻》卷6)的教导，坚持爱国主义的立场，拒绝与元朝当局合作。

第二节　善取诸家之长，以求实理为归

王应麟在学术上既受过陆九渊学派的影响，又受过朱熹学派和吕祖谦学派的影响，从而养成了一种不拘门户之见、善取诸家之长、以求实理为归的优良学风。

全祖望指出：“四明之学多陆氏，深宁之父亦师史独善以接陆学。而深宁绍其家训，又从王子文以接朱氏，从楼迂斋以接吕氏。”(《宋元学案·深宁学案序录》)黄宗羲指出，陆九渊“以尊德性为宗，谓‘先立乎其大，而后天之所以与我者，不为小者所夺。夫苟本体不明，而徒致功于外索，是无源之水也。’同时紫阳之学(指朱熹——引者)，则以道问学为主，谓‘格物穷理，乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是，而惟从事于覃思，是师心之用也。’”(《宋元学案·象山学案》)。这段话大体上揭示出了朱陆异同之所在。陆九渊大弟子杨简在为官时勤于政事“务以德化感人”(《宋元学案·慈湖学案》)。四明之学所以多陆氏，是与杨简所教的史氏弟子分不开的。在宋代，史氏在鄞县是一个显族，史才、史浩、史弥远、史嵩之有“四世宰执”(《延祐四明志》卷6)之称。据《宋元学案·慈湖学案》所列，史氏弟子中有6人从学于杨简，即史弥忠，字良叔；史弥坚，字固叔；史弥巩，字南叔，又称独善先生；史弥林，号和旨；史守之，字子仁；史定之。他们都是史弥远的亲属。王应麟的父亲王㧑，就是从学于史弥巩的。所以全祖望说：“深宁之父亦师史独善以接陆学。”史弥巩虽然思想上受陆学影响较

深，但其从政时颇注意务实，如善于赈粜，执法、处事也能按法理办事。尤为难能可贵的是，当史弥远当了宰相，炙手可热时，他不仅不趋炎附势，反而引嫌自避，绝口不道时事。所以真德秀说："史南叔不登宗衮之门者三十年，未仕为其寄理，已仕则为其排摈，皭然不污有如此。"(《宋元学案·慈湖学案》)史弥巩的务实精神和高贵品质，无疑对王㧑和王应麟都是有影响的。

王应麟出身陆学影响深远的家庭，同时又受朱熹学派影响，是有时代原因的。一方面，在朱陆两派初创时期斗争比较尖锐，但随着自身的进一步发展，理学体系内部的矛盾便逐步暴露出来，因而需要互相吸收和补充。例如朱门弟子王柏、金履祥等人的论点，便与朱熹多所抵牾。还有一个黄震，是王应麟的讲友。他虽大抵宗主朱熹，然亦兼综吕祖谦、陆九渊之学。其《慈溪黄氏日抄分类》折衷诸儒，于"诸经说间，或不尽主建安旧讲，大抵求其心之所安而止"(《宋元学案·东发学案》)；其"解说经义，或引诸家以翼朱子，或舍朱子而取诸家，亦不坚持门户。"(《慈溪县志》)这种时代的思想倾向，自然会影响到王应麟对朱学的态度。另一方面，王应麟生活的时代，正是以朱熹为代表的宋代道学统治地位确立的时候。朱熹生前，道学首领地位不仅没有被确认，相反却屡遭禁锢。到了宋理宗时期，由于史弥远、郑清之等人的推崇，道学的统治地位终于在宋代确立。宋理宗于宝庆三年(1227)亲自召见朱熹的儿子朱在，下诏特赠朱熹太师，追封信国公。朱熹的《四书集注》，成为儒学的必读课本。宋绍定三年(1230)，理宗亲自撰写《道统十三赞》；宋嘉熙元年(1237)下诏国子监刊印朱熹的《通鉴纲目》。宋淳祐元年(1241)又下诏学宫祭祀周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹5人，从祀孔庙。这样，就把朱熹为代表的道学推崇到了吓人的高度。正是在这样一个时代背景下，王应麟遵父命，于淳祐元年拜笃信朱学的王野为师，学习宏词科。王野，字

子文，金华人，号潜斋。嘉定十二年(1219)进士。王野受朱学影响主要是通过两个途径：其一，其父王介，曾经向朱熹和吕祖谦问学，受朱学影响较深。其二，是朱熹的私淑弟子真德秀知潭州(今湖南长沙)时，对王野十分欣赏，便将其延至幕下，王野遂对真氏执弟子礼。这些对王应麟也是颇有影响的。吕祖谦学派在南宋时，是与朱、陆学派鼎足而立的重要学派之一。全祖望尝云："宋乾、淳以后，学派分而为三：朱学也、吕学也、陆学也。三家同时，皆不甚合。朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而又以中原文献之统润色之。"(《鲒埼亭集外编》卷16《同谷三先生书院记》)这段话揭示了吕学的两个重要特点：善取各派之长，重文献之学。所以全祖望又说："小东莱之学，平心易气，不欲逞口舌以与诸公角，大约在陶铸同类以渐化其偏，宰相之量也。"(《宋元学案·东莱学案序录》)吕祖谦，字伯恭，其先河东(今山西太原市)人，后徙寿春(今安徽寿县)。其曾祖吕好问官至宋代尚书右丞，封东莱郡侯，故人称吕祖谦为小东莱。吕祖谦为政注重事功，他曾对皇帝说：宋代"文治可观而武绩未振，名胜相望而干略未优，故虽昌炽盛大之时，此病已见。是以元昊之难，范、韩皆极一时之选，而莫能平殄，则事功之不竞，从可知矣。"吕氏的"文学术业，本于天资，习于家庭，稽诸中原文献之所传，博稽四方师友之所讲，融洽无所偏滞。"(《宋元学案·东莱学案》)王应麟受吕东莱学派影响，主要通过两个途径：其一，他的老师王野的父亲王介尝从吕祖谦游，王应麟通过王野间接受吕学之影响。其二，是通过他父亲王㧑。因为王㧑曾从学于吕祖谦的弟子楼昉。楼昉，字暘叔，号迂斋，也是鄞县人。他尝以其学教授乡里，从游者数百人，王㧑是其中最有成就的弟子之一。王㧑虽受陆学影响，但因又受吕学薰陶，所以"博学耿介"。他自己壮岁曾试博学宏词科，不中，便发誓说："他日必令二子业有成。"(《宋元学

案·丽泽诸儒学案》)他的两个孪生儿子王应麟和王应凤果不负乃父所望,均中博学宏词科。

通过以上可以看出,王应麟在青年时代对当时朱、陆、吕三个学派均能登堂入室,学问十分渊博,"自经史传记、诸子百家、浮屠老氏之书,以至当代典章之因革,食货之源流,衣冠之谱系,群公先王之嘉言善行,家乘野史之各见殊闻,莫不偏览而周知之。"(《小学绀珠》牟应龙序)所以太常少卿汤汉对王应麟十分佩服,说:"吾阅士良广,惟伯厚乃真儒也。"(张大昌:《王深宁先生年谱》)

由于王应麟求学时能折衷当时各家,所以从青年时代起便养成了善取各家之长的优良学风,不为门户之见所拘,能够从实际出发,比较公正地议论各家长短,以求实理为宗旨。这主要表现在以下几个方面:

首先,他对宋代各种不同学派能够作出求实的评论。在《困学纪闻》卷5中,王应麟曾引朱熹答项平父书中一段文字:"子思以来,教人之法,惟以尊德性、道问学两事,为用力之要。子静(指陆九渊——引者)所说,专是尊德性事。而某平日所论问学上多。所以为彼学者,多持守可观,而看义理不细;而某自觉于为己为人,多不得力。今当反身用力,去短集长,庶几不堕一边。"王应麟援引这段话的目的在于说明,朱熹自己都承认,他和陆九渊的学说都存在片面性,只有"去短集长",才能"不堕一边"。所以王应麟指出:"文公未尝不取陆氏之所长也。"他还曾引用李徵之的话,说明吕学与陆学各有优点与不足:"东莱之学甚正,而优柔细密之中,似有和光同尘之弊。象山之学虽偏,而猛厉粗略之外,却无枉尺直寻之意。"(《困学纪闻》卷15)这就是说,吕学虽然深稳,但过于强调调和折衷;陆学强调发明本心,有偏激之弊,但却能够自成其是。

其次，他对当时被理学家颇多攻击的王安石，亦能比较客观地评价。当然，王应麟由于受理学影响较深，对王安石的某些观点也是持批判态度的。如他曾引用真德秀的话，不点名地批评了王安石的“天命不足畏”的观点，指出：“圣王畏天畏民，人有畏心，然后敬心生。谓天不足畏，民不足畏，为桀纣秦隋。”（《困学纪闻》卷 2）但是，对王安石的某些学术成就，王应麟也能客观地予以肯定。例如他曾引用王安石对《易》经井卦九三的解释：“求王明，孔子所谓异乎人之求也。君子之于君也，以不求求之；其于民也，以不取取之；其于天也，以不祷祷之；其于命也，以不知知之。井之道无求也，以不求求之而已。”王应麟对王安石的这个解释评价很高，说它“文意精妙，诸儒所不及。”（《困学纪闻》卷 1）王应麟对王安石的评价，比较全面、平实。

第三，对于一些被儒家斥为“异端”的古代思想家，王应麟也能给予实事求是的评价。他虽然说过“夫道一而已矣，为善而杂于利者，非善也；为儒而杂于异端者，非儒也”（《困学纪闻》卷 8）的话，但是对那些与儒家根本立场并不相悖的“异端”观点，他还是能够坦然接受的。例如，他曾肯定老子“惟无以天下为者，可以有天下”一语，指出：

> 此即舜禹有天下而不与之意。汤武之征伐，非利天下也。无利天下之心，而与天下同其利，然后可以得天下。

对《老子》书中“谷神”一章，他也同样予以肯定：

> 谷神一章，养生者宗焉。《春秋繁露》谓养生之大者，在爱气闲欲以平意，平意以静神，静神以养气。古之道士有言曰：‘将欲无陵，固守一德。’此言神无离形，则气多内充。董子亦有得于此。（《困学纪闻》卷 10）

对于《庄子》，他曾引用胡宏的话加以肯定：“五峰云：‘庄子之书，世人狭隘执泥者，取其大略，不为无益。若笃行君子，句句

而求，字字而论，则其中无真实妙义，不可推而行也。'"(《困学纪闻》卷10)王应麟认为，这是"读庄子之法"。他还曾肯定庄子与儒家"执中"思想的一致性："庄子曰：'为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。'又曰：'将处夫材与不材之间。'此子莫之执中也。"(《困学纪闻》卷8)对于王弼注《易》的成就，王应麟亦曾加以充分肯定。他说："程子谓学《易》先看王弼。余谓辅嗣之注，学者不可忽也。"(《困学纪闻》卷1)他还曾引用王弼《易》注中的很多话，并加以肯定。他引用《韩非子·外储说右下》中一句话："吏者，民之本纲也，故圣人治吏不治民。"指出："斯言不可以韩非废。"(《困学纪闻》卷10)

王应麟的平视诸家，善取各家之长的求实风格，对深宁学派颇有影响。例如，其孙王厚孙就反对当时某些朱门弟子排斥乾、淳诸老的门户之见。他说："世之学者，涉猎朱子书，自谓得其真传，辄讥乾、淳诸老，不知诸老与朱子同时，博闻实践，为朱子所推许。今人耳目有所不及，乃籍口性理，以自文其寡陋，恐渐成虚诞之风。"(《宋元学案·深宁学案》)又如他的弟子郑芳叔，在宋亡之后，能够"遍从遗老游，博学广记。"(《宋元学案·深宁学案》)博学既包括博览群书，也包括不拘门户，广泛地择师而从，以求得实理为归。这正是深宁学派的重要学术特色，也是深宁学派的实学思想的一个组成部分。

第三节　反对空疏学风，力主经世致用

宋淳祐元年(1241)，王应麟中进士之后，曾说过这样一句话："今之事举子业者，沽名誉，得则一切委弃，制度典故漫不省，非国家所望于通儒。"(《宋史·王应麟传》)王氏这句话，实质上

道出了当时读书人中普遍存在的两个不良倾向：一是知识面的狭窄，只知道读四书五经等应付科举考试的必备知识，至于历史方面的制度典章，则一窍不通；二是严重脱离实际。既然读经书只是为了应付科举考试，所以当科举的大门敞开之后，经书这个"敲门砖"便被弃之无用。因此，当时一般读书人不仅在读经时没有考虑过它们对现实有何用处，而且当了官以后，更是将其置诸脑后，从未想到过还要通经致用。正是有鉴于这些时弊，所以王应麟一方面"闭门发愤，誓以博学宏辞科自见"，即力图做一个"通儒"；另一方面，则大力提倡经学致用和史学经世。在这方面，王应麟有过不少论述。

首先，王应麟认为，经世致用是自古以来的一种优良学术传统。他说：

> 汉以《春秋》决事，如公孙弘不疑引蔺贖违命出奔，辄拒而不纳，《春秋》是之。萧望之引士匄侵齐，闻齐侯卒，引师而还，君子大其不伐丧。丞相御史议封冯奉世，引大夫出疆，有可以安国家，颛之可也。皆本《公羊》。（《困学纪闻》卷 7）

西汉平帝元始五年(5)，有一男子来到皇宫，自称是卫太子。皇帝下诏命令大臣前来辨认，大家都不敢发言。公孙弘不疑后到，他一到就叫随从将该男子捆起来下狱。当时有人说，此人身分不明，你为什么这么卤莽地对待他。公孙弘不疑便引上述蔺贖故事作答。其他两个故事情况也大体类似，都是援引《春秋》的案例作为处理问题的根据。这说明汉代人很重视儒家经典，并将其作为自己立言处事的根据。为此，西汉大儒董仲舒还专门写了一本书，叫《春秋决狱》。王应麟认为，汉儒虽然言必称引经典，但有的人并不能把它运用于解决实际问题。他说：

> 魏相以《易》相汉，能上阴阳之奏，而不能防戚宦之萌，不知"系于金柅"之戒也。匡衡以《诗》相汉，能陈《关雎》之

义，而不能止奄寺之恶，不知"昏椓靡共"之戒也。经术虽明奚益焉。（《困学纪闻》卷一）

就是说经世致用不能只满足于经不离口，关键在于按照经典的精神解决实际问题。

宋儒对《春秋》的经世作用也是十分重视的。二程曾经指出："《诗》、《书》载道之文，《春秋》圣人之用。五经之有《春秋》，犹法律之有断例也。律令惟言其法，至断例则始见法之用。《诗》、《书》如药方，《春秋》如用药治病。圣人之用全在此书，故曰'不如见之行事之深切而著名。'"王应麟在《困学纪闻》中还曾对孔子"我欲托之空言，不如载之行事之深切著明也"进行过认真的考证（见《困学纪闻》卷6）。王应麟还指出，胡安国之所以肯定《庄子》一书，是因为《庄子》较早揭示了《春秋》经世致用的宗旨："《春秋》经世先王之志也，圣人议而不辨。《春秋》以道名分。"（《困学纪闻》卷10）

其次，他抨击汉代立学官，不过是开利禄之途，而无补世教。王应麟说：

> 董仲舒在建元初对策，愿兴太学，置明师以养天下之士，数考问以尽其材。传谓立学校之官，自仲舒发之。考之《武帝纪》，建元五年，置五经博士，此所谓学校之官也。元朔五年，始有礼官劝学之诏，于是丞相宏，请为博士置弟子员。《儒林传》所载，其著公令也，详于取而略于教，不过开禄利之涂而已。明经而志青紫，教子而拟簉金，孰知古者为己之学哉？傥以仲舒为相，使正谊明道之学行于时，则学者兴于礼乐，庶几三代之风，岂止彬彬多文学之士乎！（《困学纪闻》卷12）

所谓"明经而志青紫，教子而拟簉金"，就是把读书参加科举考试，当作升官发财的手段。这种不良风气虽源于汉代，但在后来

历代科举考试中却愈演愈烈。对此，王应麟是十分反感的。所以他强调“为己之学”，即应以经书为指导，认真进行修身。身修了，家才能齐，国才能治，天下也就可平。

第三，他强调经世致用，就是要做到明体达用。所谓“体”，在王应麟那里包括两个方面的意思：其一是指“道体”。他说：“仁右道左，左对道而言。张宣公（指张栻——引者）以为言，周流运用，处右为阳，而用之所行也。左为阴，而体之所存也。”（《困学纪闻》卷5）《礼记·表记》中有“仁者右也，道者左也”的说法。郑注谓“右也、左也，言相须而成也。”就是说，道与仁的关系是一种体与用的关系，二者相须而不能相离。王应麟认为，作为道和作为体的仁，亦可称仁术或儒术。但由于法家讲法术，所以后来的儒者忌用“术”字。王氏指出，这是没有必要的，关键在于善择：“仁曰仁术，儒曰儒术，术即道也。申不害以术治韩，晁错言术数，公孙宏谓智者术之原，君子始恶乎术矣。故学者当择术。”（《困学纪闻》卷8）所谓仁与术的关系，也就是体与用的关系。贾谊《新书》中有《道术》篇，他所讲的术正是指道的作用或表现形式。所以对王应麟说的“术即道也”，应理解为术即道的表现形式。所谓“仁术”，也就是出于仁心而施行的仁政。如果没有仁心，也就不可能施仁政，不可能得天下。“不仁而得天下，未之有也。秦皇以不仁得之矣，二世而失，犹不得也。”（《困学纪闻》卷8）

其二，是指“治体”，也就是为治之道。王应麟说：

> 延平先生（李侗——引者）论治道，必以明天理，正人心，崇节义，厉廉耻为先。
>
> 先儒论本朝治体云，文治可观而武绩未振，名胜相望而干略未优。然考之史策，宋与契丹八十一战，其一胜者，张齐贤太原之役也，非儒乎？一韩一范，使西贼骨寒胆破者儒也。宗汝霖、李伯纪不见阻于耿、汪、黄三奸，则中原可复，雠耻

可雪。采石却敌，乃眇然幅巾缓带，一参赞之功。儒岂无益于国哉？搢绅不知兵，介胄不知义，而天下之祸变极矣。（《困学纪闻》卷15）

透过王应麟的这些论述，可以看出，他所谓的"治体"是偏重于道德方面的内容，与他所讲的儒术、仁术基本上也是一致的。王应麟又说："孔门独颜子为好学，所问曰为仁，曰为邦，成己成物，体用本末备矣。"（《困学纪闻》卷7）可见所谓"用"就是将所学之"道"，发为日用行常、安邦治国的实际行动。而所谓"体用本末备"，就是要既有文又有武，既有德又有才，从而做到文武兼顾，德才兼备。

第四，王应麟还具体论述了如何经世致用的问题，即所谓"用经之法"。他说：

《孝经》引《诗》十，引《书》一。张子韶（即张九成——引者）云："多与《诗》、《书》意不相类。"直取圣人之意而用之，是六经与圣人合，非圣人合六经也。或引或否，卷舒自然，非先考《诗》《书》，而后立意也。六经即圣人之心，随其所用，皆切事理，此用经之法。（《困学纪闻》卷3）

王应麟这段话，与陆九渊的观点是相通的。所以全祖望说："陆文安公所云'六经皆我注脚'之语，斯之谓也。观深宁所言，而后知其不足戒。"（《困学纪闻》卷3）如果不注意经典原意，而把六经当作自己观点的注脚，显然会导致对经典发挥的主观随意性。但王应麟并不是这样。他在另一个地方指出：

艾轩（即林光朝——引者）云，日用是根株，文字是注脚，此即象山"六经注我"之意。盖欲学者于践履实地用功，不但寻行数墨也。（《困学纪闻》卷8）

由此可见，王应麟的"用经之法"的实质，是反对寻行数墨，强调学者于践履实地用功。这一思想显然与陆九渊的"六经皆我注

脚”是不完全相同的，有其合理内核。

正是基于这种认识，所以王应麟强调读经时必须着眼于领会其精神实质，只有这样，才能真正有补于实用。因此，他对古人的一些读书心得十分赞赏：

> 虞溥（晋番阳太守——引者）《厉学》曰：“圣人之道，淡而寡味，故学者不好也。及至期月，所观弥博，所习弥多，日闻所不闻，日见所不知，然后心开意朗，敬业乐群，忽然不觉大化之陶己，至道之入神也。学者不患才不及，而患志不立。”任子（即任嘏，魏河东太守——引者）曰：“学所以治己，教所以治人。不勤学无所为智，不勤教无以为仁。”愚谓此皆天下名言，学者宜书以自儆。（《困学纪闻》卷 8）

又说：

> 刘盛不好读书，唯读《孝经》、《论语》，曰：“诵此能行足矣，安用多诵而不行乎？”苏绰戒子威曰：“读《孝经》一卷，足以立身治国，何用多为。”愚谓梁元帝之万卷，不如盛、绰之一言。学不知要，犹不学也。（《困学纪闻》卷 7）

强调学习必须“知要”、“能行”，“足以立身治国”，正是王应麟通经致用思想的要点。

第五，王应麟及深宁学派的经世致用思想，还突出地表现为强调以史学经世。王应麟曾说：

> 自荆舒之学（王安石封荆国公，又封舒王——引者）行，为之徒者，请禁读史书。其后经筵不读《国风》，而《汤誓》、《泰誓》亦不进讲。人君不知危亡之事，其效可睹矣。（《困学纪闻》卷 15）

可见，在王应麟看来，史学的重要作用，在于使人君知危亡之事，因而能常存戒惧之心。他在论《诗》时又说：

> “咨女殷商”，犹贾山之借秦为谕也。周公戒成王：“无若

殷王受。”又曰:“宜鉴于殷,骏命不易。”人君常闻危亡之言,则可保其安存矣。(《困学纪闻》卷3)

王应麟的门人、深宁学派的重要成员胡三省对史学的经世则有更为详细和深入的论述。他说:

> 世之论者率曰:“经以载道,史以记事,史与经不可同日语也。”夫道无不在,散于事为之间,因事之得失成败,可以知道之万世无弊,史可少欤!为人君而不知《通鉴》,则欲治而不知自治之源,恶乱而不知防乱之术。为人臣而不知《通鉴》,则上无以事君,下无以治民。为人子而不知《通鉴》,则谋身必至于辱先,作事不足以垂后。乃如用兵行师,创法立制,而不知迹古人之所以得,鉴古人之所以失,则求胜而败,图利而害,此必然者也。(《通鉴音注自序》)

这就是说,历史知识不仅为人君、人臣、人子所必备,而且是用兵行师、创制立法的不可缺少的借鉴。

至于如何以史经世,王应麟也有所论述。他并不认为对历史的经验可以照抄照搬,对历史上的典章制度也必须根据时代的变化有所因革损益。他说:“宋(书)《礼乐志》云:汉文以人情季薄,国丧革三年之纪;光武以中兴崇俭,七庙有共堂之制;魏祖以侈惑宜矫,终敛去袭称之数;晋武以丘郊不异,二至并南北之祀。岂三代之典不存哉?取其应时之变而已。”(《困学纪闻》卷12)王应麟一方面强调“学古入官,然后能议事以制”,另一方面又强调对历史应“取其应时之变”,这些认识都是比较合理的。

第四节　反对虚妄穿凿,坚持实事求是

我国古代一些学者在治经治史的过程中,往往存在两种不

良倾向：其一，是凭主观想象说文解字，导致穿凿附会；其二，是信灾祥符瑞，将许多迷信色彩很重的东西带入经史。对这两种不良倾向，王应麟都是持批判态度的。

首先，让我们看看王应麟是如何反对凿空附会的。他曾经批评郑康成《诗笺》多改字：

> 郑康成《诗笺》多改字，其注《易》亦然。如"包蒙"，谓"包"当作"庖"，文也。"泰包荒"，谓"荒"读为"康"，虚也。……系辞"道济天下"，"道"当作"导"，"言天下之至赜"，"赜"当为"动"，说卦为乾卦，"乾"当作"干"。其说多凿。（《困学纪闻》卷1）

这些批评都是比较中肯的。又说：

> 郑康成释经，以纬书乱之，以臆说汩之，而圣人之微指晦焉。徐氏微言，谓郑注误有三：《王制》汉儒之书，今以释《周礼》，其误一；《司马法》兵制也，今以证田制，其误二；汉官制皆袭秦，今引汉官以比周官。小宰乃汉御史大夫之职，谓小宰如今御史中丞。如此之类，其误三。鹤山（即魏了翁——引者）谓以末世弊法，释三代令典，如以汉算拟邦赋，以莽制拟国服。（《困学纪闻》卷4）

这段话，揭示了郑康成穿凿附会产生的原因：其一是以纬书乱之，其二是以臆说汩之，其三是以后证前，其四是比附不类。这种分析也是比较实在的。尽管其论据有些不够准确，例如方粲如就认为徐微所说郑康成以《王制》释《周官》系"妄说"，但其他证据还是表明郑康成确有以后证前之失。

王应麟认为，这种附会穿凿的主观主义学风，尽管在汉唐已有，然至宋代更甚。他说：

> 自汉儒至于庆历间，谈经者守训故而不凿。《七经小传》出，而稍尚新奇矣。至《三经义》行，视汉儒之学若土梗。

古之讲经者执卷而口说，未尝有讲义也，元丰间，陆农师（即陆佃——引者）在经筵始进讲义。自时厥后，上而经筵，下而学校，皆为支离曼衍之词。说者徒以资口耳，听者不复相问难，道愈散而习愈薄矣。陆务观（即陆游——引者）曰："唐及国初学者不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及，然排《系辞》、毁《周礼》、疑《孟子》、讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之《序》，不难于经义，况传注乎？"斯言可以箴谈经者之膏肓。（《困学纪闻》卷8）

王应麟这段话，对北宋庆历以后的经学发展史大体上作了一个小结。他认为，这个时期"诸儒发明经旨，非前人所及"，这是一大进步，但是其弊端就是不重训诂。这股风是从刘敞的《七经小传》发端，至王安石的《三经新义》出而更甚。对此元祐史官也有评论："庆历前学者，尚文辞，多守章句注疏之学。至敞，始异诸儒之说。后王安石修《经义》，盖本于敞。"（转引自《翁注困学纪闻》卷8）王应麟还引陆游的话进一步说明，当时的说经者不仅置传统的训诂不顾，而且进一步怀疑某些经书内容的真实性。如欧阳修排《易·系辞》，欧阳修、苏轼、苏辙毁《周礼》，李觏、司马光、晁说之疑《孟子》，苏轼讥《书》之《胤征》、《顾命》，晁说之、郑樵黜《诗·序》。他们对经典的真实性、正确性都敢于怀疑，对于其传注当然就更不在话下了。由此可见，王应麟反对穿凿附会，是有强烈的现实针对性的。

其次，王应麟对于灾异、符瑞、谶纬之类的东西，也多所抨击。他曾引谢良佐的话说："圣人语常而不语怪，语德而不语力，语治而不语乱，语人而不语神。"（《困学纪闻》卷7）王应麟也基本上是按这些原则行事的。

他反对纬书。曾说：

郑康成注二《礼》，引《易说》、《书说》、《乐说》、《春秋

> 说》、《礼家说》、《孝经说》，皆纬候也。……按李寻有五经六纬之言，盖起于哀平，至光武笃信之，诸儒习为内学。隋焚其书，今唯《易纬》存焉。《正义》多引谶纬。欧阳公欲取九经之疏，删去谶纬之文，使学者不为怪异之言惑乱，然后经义纯一。其言不果行。（《困学纪闻》卷 8）

可见，王应麟对纬书中的怪异之言也是深恶痛绝的，他为欧阳修的建议没有被皇帝采纳而遗憾。他还指出，纬书的作用往往是"饰经文奸"：伏生大传有"九锡"之名，"遂为篡臣窃国之资。自王莽始，礼纬《含文嘉》有'九锡'之说，亦起哀平间。饰经文奸，以覆邦国，汉儒之罪大矣。"（《困学纪闻》卷 5）

他反对灾祥、符瑞，引吕祖谦的话说："左氏（指《左传》——引者）有三病，"其一是"以人事附会灾祥"（《困学纪闻》卷 6）。又说："《通鉴》不书符瑞。高帝赤帝子之事，失于删削，《纲目》因之。"（《困学纪闻》卷 12）宋代名臣韩琦的儿子替其父写的家传称，当韩琦试进士时，唱名第一甲方终，太史奏日下有五色云见。王应麟说："韩魏公五色云见之事，不见于国史，疑家传增饰也。"（《困学纪闻》卷 9）就是说是韩琦之子为了抬高其父亲而虚构的情节。他还引用真德秀的话，以证灾祥符瑞之妄："汉之肇造，以宽仁得民，而不在五星之聚井。晋之却敌，以将相有人，而不在岁星之临吴。"（《困学纪闻》卷 6）

正是针对上述穿凿附会及迷信灾异符瑞等不良倾向，王应麟在治经治史时，突出地强调实事求是和实证。"实事求是"一语，源出于《汉书·河间献王传》。河间献王即刘德。传中说刘德"修学好古，实事求是"。唐人颜师古在注释"实事求是"时，说是"务得事实，每求真是也。"由此可见，"实事求是"的本意，就是要分清是非真假，揭示事物的本来面目。这一原则被汉代古文经学者奉为宗旨。他们比较重视历史事件、典章制度的考证和文字的

训诂。如前所述，这种学风到宋代理学兴起之后，逐渐被忽视了。因此，王应麟将它们重新加以强调，便具有特殊意义，它不仅纠正了宋代学者专重义理之偏，而且开清代重考据、重实证之风。

王应麟的实事求是精神，主要表现在以下几个方面：

其一，强调实证。他说：

> 程子言《易》，谓得其义，则象数在其中。朱子以为先见象数，方说得理。不然，事无实证，则虚理易差。……盖自辅嗣之学行，而象数之说隐。然义理象数，一以贯之，乃为尽善。（《困学纪闻》卷1）

由此可见，王应麟是赞成将义理与象数、虚理与实证相统一的，其针对性显然是宋儒的空谈义理。他又引孟子"言无实不祥"（《困学纪闻》卷8）说明重实证、实事的重要性。从这一认识出发，他认为写史必须建立在可靠的原始材料的基础之上。他说，《容斋续笔》辨严武无欲杀杜甫之说，而《新唐书·严武传》，"多取《云溪友议》，宜其失实也。"又说"《通鉴》载李德裕对杜悰称小子，闻御史大夫之命，惊喜泣下。致堂（即胡寅——引者）谓德裕岂有是哉？杜悰，李宗闵之党，故造此语以陋文饶（李德裕字——引者），史掇取之。以文饶为人大概观焉，无此事必矣。愚按此事出张固所撰《幽闲鼓吹杂说》，不足信也。"（《困学纪闻》卷14）王氏以这两个事例说明，写史传不能单凭小说杂记所提供的材料。他又说："刘知几所云，庄子鲋鱼之对，贾生服鸟之辞，施于寓言则可，求诸实录则否。……颜师古注《汉书》，凡撰述方志，新异穿凿者皆不录。注史犹不取，况作史乎？"（《困学纪闻》卷13）这说明作史必须力戒无根之谈。

其二，写史应直笔、写实。他说："李翱为史官，请作行状者，指事说实，直载其词。然我朝名公秉笔，亦有误者。"接着，他举出

欧阳修、苏轼、朱熹替人所作碑铭、行状中之失实之处，从而得出“以三事观之，网罗旧闻，可不审哉”的结论。王应麟认为，直笔写实之难，除了修史者认识上的原因之外，往往有思想上的原因：一是为亲者讳。“(萧)子显以齐宗室，仕于梁而作《齐史》，虚美隐恶，其能直笔乎？”(《困学纪闻》卷13)二是慑于权势。“《唐鉴》曰：人君观史，宰相监修，欲其直笔，不亦难乎？”(《困学纪闻》卷14)三是佞臣执笔。“两朝国史，非寇准而是丁谓，托之神宗圣训。盖蒲宗孟之笔也。王允谓不可令佞臣执笔。谅哉。”(《困学纪闻》卷15)又曰：“自唐奸臣为《时政记》，而史益诬，近世尤盛。余尝观《宝庆日历》欺诬之言，所谓一手掩天下之目，所恃人心公议不泯耳。”(《困学纪闻》卷15)

其三，坚持对史书、史实进行考证和分析。王应麟对史书记载从不盲从，而是进行认真考订。其方法大体有三：一是考异，即考证史书记载的异同，有同一书而说法前后矛盾的，也有不同史书对同一事件、人物记载互相矛盾的。二是辨误，即在考异的基础上，进一步辨明史实谬误。三是纠缪，是对照各史记载，加以考订，纠正史书记载的错误。这些方法的例证，在《困学纪闻》中俯拾皆是。

王应麟的实事求是思想，集中地表现在《困学纪闻》一书中。所以后人对此书评价很高。《四库全书总目》称它“考证是非，不相阿附。不肯如元胡炳文诸人坚持门户，亦不至如明杨慎、陈耀文、国朝毛奇龄诸人肆相攻击。盖学问既深，意气自平，能知汉唐诸儒本本原原，具有根柢，未可妄诋以空言；又知洛、闽诸儒亦非全无心得，未可概视为龟陋，故能兼收并取，绝无党同伐异之私。所考率切实可据，良有由也。”这种评价，实质上也是对王应麟实事求是精神的肯定。钱大昕则更加明确地指出：《困学纪闻》“穿穴经史，实事求是，虽议论不必尽同，要皆从读书中出，异于游谈

无根之士，故能卓然成一家言，而不得以稗官小说目之焉。”(《潜研堂文集》卷25《严久能娱亲雅言序》)

由于王应麟始终坚持实事求是，潜心研经证史，所以一生学术成就很多，著述达600余卷。他所辑《周易郑康成注》、《诗考》，创辑佚书之成法。他撰《汉书艺文志考证》，发史志目录考证之端。他的《汉制考》，开考证典制的新领域。此外，他在小学、词学、历史地理学等等方面的研究，也很有成就。

王应麟博极群书，精于经史，勤于考订，务得实事，每求真是的精神，也深刻地影响到深宁学派的一些重要成员。例如，王氏之子王昌世，对其父之著作“搜辑考订，赞助为多。”王氏之孙王厚孙“熟于职官典故，世胄谱牒，凡乡里欲述其先世者，多咨问之。”王厚孙之弟宁孙“初治《诗》，后治《春秋》，订正各传异同，必格其始终而止。于文章制度，尤致意焉。”胡三省“博学能文章，尤笃于史学。”郑芳叔“为文绝去浮靡之习，一根于理。”郑真“研穷六籍，尤长于《春秋》，旁及百氏传记，靡不究心。”(《宋元学案·深宁学案》)而黄叔雅，“其学汪洋畅整，经以载道，必考其精微幽显之委折，于史辨疆理、氏族、制度、官名之兴废，旁搜博征，曲而通，确而明，故为文辞缛属，不能以穷。”(《宋元学案·东发学案》)这一切，说明王应麟所倡导的实事求是精神的影响确乎深远。

第五节　反对空谈心性，提倡实修、实践

鲁迅在《老调子已经唱完》一文中说过：“宋朝的读书人讲道学，讲理学，尊孔子，千篇一律。虽然有几个革新的人们，如王安

石等等，行过新法，但不得大家的赞同，失败了。从此大家又唱老调子，和社会没有关系的老调子，一直到宋朝的灭亡。”(《鲁迅全集》第7卷，第731页)这里所谓的“老调子”，就是道学家们十分重视的义理之学、心性之学；“和社会没有关系的老调子”，也就是只停留在口头空谈，而无益于身心世事，无益于国计民生，一句话，就是理论脱离实际。鲁迅认为，空谈误国，是宋朝灭亡的原因之一。对此，王应麟也是深有感受的。他曾引用邵雍的话说：“天下将治，则人必尚行；天下将乱，则人必尚言。又曰：尚行，则笃实之风行焉；尚言，则谗谄之风行焉。”(《困学纪闻》卷2)又说：“虚美薰心，秦乱之萌；浮文妨要，晋衰之兆。”(《困学纪闻》卷1)这些都是为了说明言行一致的极端重要性。

正是从这种认识出发，王应麟十分强调“为己之学”，即学习古昔圣贤之道，必须首先用于修身，而反对将学问当作标榜自己的资本，更不能以之作为谋取利禄的手段。他说：

> 《学记》以“发虑宪”为第一义，谓所发之志虑合于法式也。“一年视离经辨志”，一年者，学之始分别，其心所趋向也，虑之所发必谨，志之所趋必辨，为善不为利，为己不为人，为君子儒不为小人儒，此学之本也。(《宋元学案·深宁学案》)

就是说，学习的目的必须正确。一个人当他进入学校之后，在第一年就必须树立正确的学习目的，即要不谋求个人的私利，学了东西是为了充实自己、修养自己，而不是为了向别人显示和夸耀，要立志做一个君子儒，而决不能当小人儒。王应麟说：“修其内则为诚，修其外则为巧。”(《困学纪闻》卷1)就是说，坚持“修其内”就是“为己”之学，是诚实的学习态度，如果只是“修其外”就是“为人”之学，那是不老实的、狡猾的态度。这种不老实的态度，可以欺骗别人，但不能欺骗自己家里的人，所以他说：“言行

可以欺于人，而不可欺于家，故《家人》之象曰：'君子以言有物而行有恒。'"(《困学纪闻》卷 1)言有物而行有恒，这正是对一个"君子儒"的基本要求。

王应麟认为，要真正做一个君子儒，就必须经常坚持学习。他说：

> 君子无斯须不学也，黄霸受《尚书》，赵岐之注《孟子》，皆在患难颠沛中，况优游暇豫之时乎！《易》曰："困而不失其所，亨。"(《困学纪闻》卷 1)

要做到"困而不失其所"，就必须"守死善道"。他说：

> 《颐初九》王辅嗣注云："安身莫若不竞，修己莫若自保。守道则福至，求禄则辱来。"至哉！斯言可书诸绅。(《困学纪闻》卷 1)

一个人如果只知道追求个人利禄，就会不顾廉耻，不择手段，势必落得个身败名裂。因此要保持自己一生清白，就必须做到"充善端于蒙泉之始，绝恶念于履霜之萌。"(《困学纪闻》卷 1)就是说，要防微杜渐，从日常生活的小事上，一件件做起。这便是"《蒙》之养正察乎微，《颐》之养正先乎近。"(《困学纪闻》卷 1)

王应麟认为，君子修养的最高境界就是"至善"：

> 禹之告舜曰："安汝止。"尽天理而无人欲，得至善而止也。尹之告太甲曰："钦厥止。"去人欲而复天理，求至善而止也。(《困学纪闻》卷 2)

达到了至善的境界，便可以顺天理之自然，有一定的成法。他说：

> "式和民则"，顺帝之则，有物有则，动作礼义威仪之则，皆天理之自然，有一定之成法。圣贤传心之学，唯一则字。(《困学纪闻》卷 2)

王应麟说，只要掌握了这种"圣贤传心之学"，就能做到富贵不能淫，威武不能屈：

"凡百君子，各敬尔身。胡不相畏，不畏于天。"荆公谓世虽昏乱，君子不可以为恶，自敬故也，畏人故也，畏天故也。愚谓《诗》云，宗周既灭，哀痛深矣，犹以敬畏相戒，圣贤心学，守而弗失。中夏虽亡，而义理未尝亡，世道虽坏，而本心未尝坏，君子修身以俟命而已。(《困学纪闻》卷3)

这段话的理学色彩虽然比较浓厚，但却深刻地反映了王应麟的爱国主义和民族精神。所以阎若璩在注释这一条时说：王氏在宋亡之后，"二十年杜门不出，概见于此。"(《困学纪闻》卷3)

王应麟不仅深刻地论述了加强修养的重要性，而且针对南宋社会的弊端，突出地论述了一些道德修养的具体问题。

其一，是突出地强调气节。在南宋抗元斗争中，一些士大夫和将领丧失民族气节，纷纷投降敌人。对此，王应麟感到痛心疾首，在自己的著作中，对这个问题反复加以强调。他说：

唐太宗赠尧君素蒲州刺史诏曰："虽桀犬吠尧，乖倒戈之志，而疾风劲草，表岁寒之心。"我艺祖赠韩通中书令制曰："易姓受命，王者所以徇至公，临难不苟，人臣所以明大节。"大哉王言，表忠义以厉臣节，英主之识远矣。欧阳公《五代史》不为韩通立传，刘原父讥之曰："如此是第二等文字。"(《困学纪闻》卷14)

饶君素是隋朝将领，在隋亡之后，誓不降唐，继续守城岁余，因粮食乏绝为左右所害。韩通为周臣，因反对赵匡胤陈桥兵变而战死。唐太宗和宋太祖之所以要表彰这些前朝死难之臣，目的是为了勉励自己的臣下始终忠于本王朝。王应麟认为，这种表忠义以厉臣节的措施，是"英主之识"，因此他同意刘敞对欧阳修《五代史》不为韩通立传的批评。

王应麟认为，气节的作用在于可以鼓舞人们的斗志，所以他通过对一些历史故事的回顾后指出："节行可以回人心。"(《困学

纪闻》卷 12)在某种程度上,“才能不若节义”。他说:

> 何武曰:“卫青在位,淮南寝谋。”李寻曰:“淮南王作谋之时,其所难者,独有汲黯。”今人多以淮南寝谋称黯,而不及青,才能不若节义也。(《困学纪闻》卷 12)

这说明,气节作为人格力量的最集中表现,对人们的道德感染力是十分强大的。王应麟指出,一个人如果失去了节,那么其他的话讲得再好,也是空的。他说:“刘殷失节于刘聪,而戒子孙曰:‘事君当务几谏。’大节已亏,其言之是非,不足论也。”(《困学纪闻》卷 13)这段话虽有以人废言之偏,但王氏强调气节的心情是可以理解的。基于同样的理由,他认为“袁宏以伏滔比肩为辱,似知耻矣;而失节于桓温之九锡,耻安在哉!”(《困学纪闻》卷 13)这些,都反映了王应麟对变节行为的极端憎恶。

因此,王应麟认为,作为最高统治者的皇帝,应注意培养大臣之节操:“张文潜(即张耒——引者)《文帝论》谓‘绛侯(指周勃——引者)之迹,异于韩(信)彭(越)者无几,文帝所以裁之者,乃所以深报之也。’其说太过。贾谊体貌大臣而厉其节,乃正论也。”(《困学纪闻》卷 12)文帝时,周勃因被诬谋反下狱,在狱中被狱吏虐待。为此,贾谊曾上疏文帝,指出:“君之宠臣虽或有过,刑戮不加其身,尊君之势也。此则所以为主上预远不敬也,所以体貌群臣而厉其节也。”(《新书·阶级》)贾谊的这种“刑不上大夫,礼不下庶人”的观点虽有其时代局限性,但他强调正确对待大臣的错误和缺点,以培养其气节的思想还是有可取之处的。王应麟认为,至于大臣本身,要注意在居官、行政中培养自己的节行,从而做到“历官有素丝之节,庇家无匹帛之余。”(《困学纪闻》卷 14)

其二,是与气节紧密相关的廉耻。廉,指廉洁。耻,指知耻。一个人只有富贵不能淫,坚持廉洁奉公,才能做到威武不能屈,行己有耻,始终保持崇高的气节。《管子·权修》云:“货财上流,

赏罚不信，民无廉耻，而求百姓之安难，兵士之死节，不可得也。”说明古人早就懂得廉耻与气节的密不可分的关系。对此，王应麟也是深有感受的。所以他在强调气节的同时，十分强调廉耻。他说：

> 廉耻，国之脉也。廉耻泯则国从之。是以楚瓦好贿郢城危，晋盈求货霸业衰，秦赂谗牧迁为虏，汉金间增垓败羽，利之覆邦，可畏哉。《大学》之末，七篇（指《孟子》——引者）之始，所以正心，塞乱原也。在《益》之屯曰：“莫益之，或击之。”（《困学纪闻》卷 1）

王应麟将廉耻提到国家命脉所系的高度来认识，是既有历史的经验，也有宋朝灭亡的教训的。他举的古代的那些历史故事，都是为了说明追求个人利欲必然导致覆邦丧国。所以《大学》和《孟子》强调重义轻利，都是为了正人心，塞乱原。对于“莫益之，或击之”，《周易程氏传》是这样解释的：“利者，众人所同欲也。专欲益己，其害大矣。欲之甚，则昏蔽而忘义理，求之极，则侵夺而致仇怨。故夫子曰：‘放于利而行，多怨。’孟子谓先利则不夺不餍，圣贤之深戒也。九以刚而求益之极，众人所共恶，故无益之者，而或攻击之矣。”（《二程集》第 917 页）王应麟的这段话，显然受了程氏的影响，但其政治色彩要浓厚得多。

王应麟又说：“弃礼捐耻，秦所以败；耻尚失所，晋所以替。耻之于人大矣。”（《困学纪闻》卷 8）“弃礼捐耻”一语出自贾谊。《新书·俗激》：“管子曰‘四维，一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰丑。’‘四维不张，国乃灭亡。’使管子愚无识人也则可，使管子而少知治体，则是岂不可为寒心！今世以侈靡相竞，而上无制度，弃礼义，捐廉丑，日甚，可谓日异而岁不同矣。”“耻尚失所”一语，出自《晋书·干宝传》晋纪总论：“晋之创基立本，异于先代，又加之以朝寡纯德之士，乡乏不二之老，风俗淫僻，耻尚失所。”透过王应

麟所引用的这些话，可以看出古代廉耻思想发展的大概，也可见王氏重廉耻，是渊源有自的。

王应麟还把“行己有耻”看成士的基本品质。他说：“尚志谓之士，行己有耻谓之士，否则何以异乎工商？特立独行谓之儒，通天地人谓之儒，否则何以异乎老、释？”（《宋元学案·深宁学案》）他在与工商、与老释的对比中，说明廉耻的重要人生价值。这也是具有时代特征的。

王应麟强调廉耻，也是有极强的现实针对性的。他说：

> 沮溺荷蓧之行，虽未能合乎中，陈仲子之操，虽未能充其类，然唯孔孟可以议之。斯人清风远韵，如鸾鹄之高翔，玉雪之不污，视世俗徇利亡耻，饕荣苟得者，犹腐鼠粪壤也。小人无忌惮，自以为中庸，而逸民清士乃在讥评之列，学者其审诸。（《困学纪闻》卷 7）

全祖望认为：“此言亦必有感于当时之孔光、冯道者。”（《困学纪闻》卷 7）孔光是西汉大臣，与王莽勾结，篡夺汉室权利。王夫之曾说他“耻心荡然，而可清可浊，无不可为，以得宠而避辱。”（《读通鉴论》卷 5）冯道，五代时曾历事五姓，后世对他颇多非议。因此，所谓“当时之孔光、冯道”，也就是宋朝的那些投降卖国的文武大臣。

其三，是强调崇俭。王应麟说：“楚之兴也，筚路蓝缕，其衰也，翠被豹舄。国家之兴衰，视其俭侈而已。”（《困学纪闻》卷 6）全祖望说，这段话也是“有感于南宋湖山之华绮。”（《困学纪闻》卷 6）据史载，宋室南迁之后，首都临安（今杭州市）的规模超过北宋的东京。皇室贵族在这里大事建造富丽堂皇的宫室，日夜酣宴歌舞，醉生梦死。陆游有诗云：“皇舆久驻武林宫，汴洛当时未易同。楼台飞舞祥烟外，鼓吹喧呼明月中。”正是在这种“鼓吹喧呼”声中，蒙古人的铁蹄一步步逼近，而那些醉生梦死之徒仍不

知悔悟。当王应麟翻阅历史，总结导致南宋灭亡这一惨痛教训的原因，写下“国家之兴衰，视其俭侈而已”时，其沉痛的心情是可以想见的。

王应麟提倡节俭，就必然反对奢侈。他说：

> 御孙曰：“俭，德之共也；侈，恶之大也。”古之格君心者，必以俭。董仲舒对策，乃谓俭非圣人之中制。公孙宏亦云，人主病不广大舒宏。正邪虽殊，而启武帝之侈心则一。（《困学纪闻》卷 6）

董仲舒是历代儒家学者推崇的大儒，但王应麟对他亦有微词，就是因为他迎合汉武帝好大喜功的欲望而黜俭崇奢。王应麟认为，这种崇侈的倾向是危险的。他说古代一些君主制定种种制度，采取种种措施，但其子孙仍有盘游无度者。可见“作法于俭，其敝犹侈，况以侈示后乎？”（《困学纪闻》卷 2）

王应麟的崇俭，决不是单纯地从经济上的节约着眼，而是为了培养人们一种安贫乐道的精神。他曾以宋人为例指出：

> 贵而能贫，张文节、司马公有焉。能贱而有耻，刘道原、陈无己有焉。（《困学纪闻》卷 6）

张文节即张知白，曾官至宰相，但奉养如为河阳掌书记时。当时一些好友劝他说，你现在又不是没有钱，何必自奉如此之薄呢？外人会讥笑你。张知白回答说：“人之常情，由俭入奢易，由奢入俭难。吾今日之俸岂能常有？身岂能常存？一旦异于今日，家人习奢已久，不能顿俭，必致失所。岂若吾居位去位、身在身亡，常如一日乎？”司马公即司马光。苏轼说他官至丞相，然其洛阳第宅仅庇风雨，所置田也只有三顷。其夫人逝世，还是当了田才能安葬。一辈子过着恶衣菲食的生活。刘道原是一个一毫不妄取于人的人。有一年十月，他自洛阳南归时，无寒具，司马光硬塞给他一些旧衣袜，他在半路上如数封好奉还。陈无己即陈师道，曾任

徐州教授除秘书省正字。家素贫，罢官归家之后，有时几天无法举炊。其妻发火骂他，他也无所谓。王应麟用这些人的事例说明，只有崇俭才能贵而能贫，贱而有耻。这样，他便把崇俭与重廉耻联系起来了。

通过以上分析可见，王应麟提倡的讲气节、重廉耻和崇节俭，是一个统一的不可分割的整体，它们不仅对培养个人品德，而且对维系民族国家的正气，都是不可缺少的重要因素。正由于他经常用这些思想去教育他的子弟和门人，所以才能造成一个具有民族气节，重视经世致用，讲求实事求是的深宁学派，并在中国实学思想发展的历史上，作出了自己的特殊贡献。

第十三章　东发学派及其笃实之学

宋末以黄震为首的东发学派，在民族危亡之际，大力提倡恢复先秦孔子及宋初胡瑗等人的笃实之学，在哲学理论上进行了由虚返实的转变工作。东发学派反对过高出奇之论，主张平实之学。他们不但清算了心学和禅学的空虚之弊，而且对于朱学中的空虚方面也进行了有力的批判，同时又继承了朱学中的实学思想。东发学派是南宋末年较有影响的实学派别之一。

第一节　黄震与东发学派

黄震是东发学派的创始人。黄震，字东发，故他所创立的学派被称之为东发学派。约生于南宋嘉定六年(1213)，约死于元至元十七年(1280)。浙江慈溪人，学者称之为于越先生，死后门人谥其为文洁先生。

黄震在为官前曾参加过劳动和接触社会实际。他说："某生长田间，身经艰苦。"(《慈溪黄氏日抄分类》卷之93，《启一·特转朝奉郎谢庙堂》，以下《慈溪黄氏日抄分类》简称《日抄》)他"亲曾种田"(《日抄》卷之78，《公移一·咸淳八年劝农文》)。自称为"浙间贫士人"(《日抄》卷之78，《公移一·咸淳八年劝农文》)。

以“授书糊口”(《日抄》卷之 93,《启一·抚州到任谢庙堂》)。宝祐四年,黄震登进士第,以后长期担任地方官吏。宋度宗咸淳四年,黄震“为史馆检阅。与修宁宗、理宗两朝《国史》、《实录》”(《宋元学案》卷 86,《东发学案》)。黄震勤于政事,重视农业和水利工程。不畏朝廷权贵贾似道的衙内贾蕃世和地方豪富,执法公正,赈灾济贫。为了富国强兵,他针对佛道寺观占有大量田地,向皇帝上书“乞罢给度僧人道士牒,使其徒老死即消弭之,收其田入,可以富军国,纾民力。”(《宋元学案》卷 86)以拯救南宋的民族危亡。他还禁止地方上的迷信活动。宋亡后,“(黄震)饿于宝幢而卒。”(《宋元学案》卷 86)

黄震的主要著作有:《慈溪黄氏日抄分类》97 卷及《古今纪要》19 卷,(清)乾隆二十五年刻本。《黄氏日抄古今纪要逸编》1 卷,收在《知不足斋丛书》续中。另外还有:《黄氏读礼记日抄》,《戊辰修史传》等。

黄震是朱熹理学的修正者。黄宗羲指出:“当宋季之时,吾东浙狂慧充斥,慈湖之流弊极矣,果斋、文洁不得不起而救之。然果斋之气魄,不能及于文洁,而《日抄》之作,折衷诸儒,即于考亭亦不肯苟同,其所自得者深也。今但言文洁之上接考亭,岂知言哉!”(《宋元学案》卷 86)黄震虽推崇朱熹,但他又不盲从朱熹,而是有自己的独立见解,对朱熹之学也有匡正之处。黄震与陆九渊高足杨简虽是同乡,但力辟慈湖心学,反对空谈高论,提倡返回孔子的平实之学。

黄震所以修正朱学,力辟杨简心学,主张从虚返实,是与他生活的南宋末年的时代背景相联系的。当时民族危机深重,北方蒙古已经崛起,经常南侵,南宋小朝廷偏安的局面已濒临崩溃。面对着强盛的蒙古铁骑,南宋当时是民穷、兵弱、财匮,只是在勉强苦撑时局。黄震深切地意识到这种危机。他在《戊辰轮对劄

子》中说："陛下今日所值之时，果何如时也？太祖、太宗际天所覆之天下，至南渡仅有其半；高宗南渡之天下，至端平以后所能实有而籍焉者，又几止于半之半。而又缘此民日以穷，兵日以弱，财日以匮，士大夫日以无耻。民穷之极，至于浙右内地亦多私相杀夺，一旦溃裂，何以求药？兵弱之极，至于所在尺籍多是闲民冒请，脱有缓急，何所倚仗？财匮之极至于州县皆已焦竭，大农犹苦之支，骎骎至于坏烂不可收拾。至若士大夫又多狙于流俗，渐变初心，既欲享好官之实，又欲保好人之名，兼跨彼此之两间，自以和平为得计，而不知几成西汉之风矣。苏轼有言：'平居既无犯颜敢谏之士，临难必无捐躯殉义之人'。风俗至此，最为可悲。其余贪饕小夫则又在所不足论者也。夫以境土日蹙如此，而凡所维持之具又日裂如此。陛下试思如此不已，患将安极，此所谓可忧之甚者也。"(《日抄》卷之 69，《奏劄》)在如此深刻的民族矛盾和社会危机面前，南宋统治者"居则惟见湖山歌舞之已久，宫居服食之便安。"(《日抄》卷之 69，《奏劄》)对于"京襄淮蜀之荒残，中原河北之孤几"，"驱逐出巷之啼号，穷僻在野之愁叹，皆不接于见闻也。"(《日抄》卷之 69，《奏劄》)使统治者"真以目前一时为可安，遂至于忘天下万世之虑矣。"(《日抄》卷之 69，《奏劄》)

在南宋社会危机空前严重的时期，士大夫们已经不能依旧坐在书斋里谈论朱学的性理高论或陆学的空虚心学了，而是需要面对实际踏实行事，去治国平天下，以挽救国家危亡。于是黄震起来在思想学术上坚决反对心学和禅学，并匡正朱学性道微言之空虚弊病，以返回到孔子的笃实之学上去。

黄震提倡安邦济世之学。他说："大丈夫生天地间，当为天下国家用，故穷居隐约日夜讲求，无非求其所以致君泽民者，此孔门求志之士也。"(《日抄》卷之 91，《跋临川张清伯求志斋记》)儒者刻苦读书是为了将有大用于世。"致知格物之学，真可达之治

国平天下之效。”(《日抄》卷之 69,《奏劄·第二劄》)“正心诚意者,正将推之治国平天下。”(《日抄》卷之 90,《序·晦庵与江玉汝往复帖序》)黄震主张修身养性也是为了更好地治国平天下。“体立则用存,体用未尝相离,士君子修身求为可用于世。”(《日抄》卷之 36,《读本朝诸儒理学书四·晦庵文集》)他从体用统一的观点,主张君子修身立体是为济世之用,并非是为脱离世务,独善其身。黄震认为士人应为国效力,而不应隐逸。“天地生才,国家养士,正为何事。孔子历聘,孟子游说,果为何说。而惑于庄生寓言之许由哉?且隐逸者独善其身之名也,唐隐逸惟孙思邈志行修洁,言论可法,无愧于隐逸之名。其余不为清谈则为沉缅,又否则为道士异端之学,败礼伤教于斯为甚。”(《日抄》卷之 49,《读史四·唐书》)认为隐逸者虽欲独善己身,其实大都陷于清谈和异端,故隐逸是不可取的。黄震极力反对魏晋时期崇尚虚无不务实事的清谈风气,认为结果只是导致了西晋的灭亡。一些专事清谈不努力国事的官员如王夷甫等,到了被俘受戮之际,才醒悟过来,认识到清谈亡国之害。

黄震在《读论语》中写道:“四子侍坐,而夫子启以如或知尔则何以哉,盖试言其用于世当何如也。三子皆言为国之事,皆答问之正也。曾晳孔门之狂者也,无意于世者也,故自言其潇洒之趣,此非答问之正也。”(《日抄》卷之 2)孔子问四位门人的志向,子路、冉有、公西华三人皆言治国之事业,而曾晳之志是在大自然中自得其乐。黄震赞成子路等三人学为安邦济世之志;唯曾晳无意于世事,自言其潇洒之旨趣,并非正确的志向。黄震又谓:“后世谈虚好高之习胜,不原夫子喟叹之本旨,不详本章所载之始末,单摭与点数语而张皇之,遗落世事指为道妙,甚至谢上蔡以曾晳想象之言为实有暮春浴沂之事,云三子为曾晳独对春风冷眼看破。但欲推之使高,而不知陷于谈禅,是盖学于程子而失

之者也。程子曰：'子路、冉有、公西华言志自是实事。'此正论也。又曰：'孔子与点，盖与圣人之志同，便是尧舜气象。'此语微过于形容，上蔡因之而遂失也。"(《日抄》卷之 2)认为由于后世好谈虚无高论，对孔子"与点"断章取义，把避开世事作为妙道。谢良佐更是推崇曾晳浴沂者之志，认为只有曾晳是"独对春风冷眼看破"，以看破世事、超脱世务为高，实际上是陷于禅学。子路等三人言志是实事，故为正论。黄震不赞成程颢的"孔子'与点'，盖与圣人之志同，便是尧舜气象也"的观点(《程氏遗书》卷 12，《二程集》136 页)，认为程颢此语有引向空虚之弊。黄震严厉批判了谢良佐欣赏曾晳无意于世事、独对春风冷眼看破的谈虚好高的志趣，主张士大夫应为国效力，而不应以超脱世事、逍遥于山水间为高。黄震又在《读上蔡语录》的按语中写道："孔子本以行道济世为心，故使二、三子言志。子路、冉有之对皆正也。曾点孔门之狂者也，无心于仕，而自言中心之乐。其说虽潇洒出尘，然非当时问答之正也。"(《日抄》卷之 41，《读本朝诸儒理学书九・上蔡语录》)认为孔子以行道济世为宗旨，故子路等人欲得国而治之是正确的人生志向。曾点是狂者，无意为官，而自言心中自然之乐，虽其语潇洒出俗，但非 正确的人生志向。儒者之志是在于行道济世。

黄震批判了佛教"厌世俗而求寂灭"，离家逃世的做法。指出："厥今流弊之极，弃父母而为之者半天下，竭膏血而奉之者遍天下。有家者弊于此而不可以为家，有国者弊于此而不可以为国。"(《日抄》卷之 69，《奏劄・第二劄》)佛教于国于家皆有莫大之害而无一利。"如两浙田庄，多归僧寺。吾民无所谋衣食，又反为其所残其福。"(《日抄》卷之 41，《读本朝诸儒理学书九・龟山先生文集》)

黄震重视经世实学。属于东发学派的代表人物如黄翔凤、陈

著、安刘、黄梦干、黄叔雅、黄叔英、黄正孙、黄玠、黄珏、岑士贵、王士毅、杨维桢、陈桱等，亦皆重视笃实之学。

陈著，字本堂，浙江鄞县人，为黄震之学侣。陈著学宗辅广，并与当时权相贾似道不合，这些与黄震相同。陈著为政清正，贾似道当国，陈著"宁不登朝，不可屈节。"(《宋元学案》卷86，《东发学案》)他为嵊县令时不畏地方豪强，政令肃然，颇似黄震为政作风。在学术上主张："人之为学，莫病于过，过则其归为老庄。"(《宋元学案》卷86)提倡儒家大中至正之学，反对老庄空虚之学。他说："人之所学何事？亦惟言必有物，行必有常，而忠信笃敬为本。虚则易放，闲则易怠。"(《宋元学案》卷86)主张为学言必有实，行必循理，而以道德躬行为本。

黄翔凤，字子羽，浙江慈溪人，黄震的族弟和学侣，学者称为虚谷先生。

安刘，汴人，居鄞县之小溪，为黄震同调。他官至吏部，其《诗》学得辅广之传。

黄震有三子，俱学黄震之学。黄梦干，字祖勉，黄震长子。

黄叔雅，字仲正，黄震次子。其学主张经以载道，他重视史学，研究"疆理、氏族、制度、官名之兴废，旁搜博征，曲而通，确而明。"(《宋元学案》卷86)颇有其父为学遗风。他博通这些实学知识，"将臻乎极，而始底用。"(《宋元学案》卷86)其注重研究经世实学是为了有用于世。

黄叔英，字彦实，黄震第三子。他继承家学宗旨，"负用世之志。"其学"一以躬行为本。尝为晋陵、宣城、芜湖三学教谕，又为和靖、采石两院山长。以家学教授闽、越间。""受业其门者，皆卓然有立。学者称为戇庵先生。有《戇庵杂著》二十卷、《戇庵暇笔》三卷。"(《宋元学案》卷86)

黄玠，字孟成，黄梦干之孙。他"志尚卓然，不随流俗。"其学

“躬行力践，以古圣贤为期。”(《宋元学案》卷 86)黄玠不随近世流俗，而是重视古代圣贤那种笃行精神。

陈桱，字子经，陈著之孙。他私淑黄氏之学，尤长于史学。他继承了东发学派重视历史研究的传统，通史是为了能安邦济世。

黄珏，字玉合，浙江余姚人，从黄叔英学蔡氏《尚书》。黄珏尤喜邵雍《皇极经世书》的内圣外王之道，这与东发学派的学以治平天下为目的是一致的。

杨维桢，字廉夫，浙江诸暨人。元泰定丁卯进士。杨维桢“游甬东，得《黄氏日钞》归，学业日进。”(《宋元学案》卷 52，《艮斋学案》)他学风古朴敦实，“抚其论撰，如睹商敦周彝。”(《宋元学案》卷 68)

第二节　天地之理“至实而无妄”

在宇宙观上，黄震认为天地之理“至实而无妄”，并以此修正了朱熹理论的虚无主义倾向。他认为天地间万物皆至实无妄，道贯于天地万物之中，道也是至实无妄的。道在物中，离物而言道则为空虚之道。“凡粲然天地间，人之所常行者皆道矣。奈何世衰道微，横议者作，创以恍惚窈冥为道，若以道为别有一物，超出天地之外，使人谢绝生理，离形去智，终其身以求之而终无得焉。”(《日抄》卷之 55，《读诸子·抱朴子》)后世有人把“道”看成超出天地人物之外的不可捉摸的别有一物，让人谢绝生理，离形去智求道，结果这种道只能是人终身求之而不得的纯属虚构之物。故道只是天地人物之道。黄震把“道”与“理”视为同一系列的概念。在他看来，理也不是“超出于人事之外”的玄虚之物。他说：“粲然于天地间者，皆理也，不谓之理而谓之道者，道者大路

之名。人之无有不由于理，亦犹人之无有不由于路。谓理为道者，正以人所当行，欲人之晓然易见，而非超出于人事之外，他有所谓高深之道也。……大之为三纲五常，细之为万事万物，无非此道，而何有异说！”(《日抄》卷之 82，《临汝书堂癸酉岁旦讲义·吾道一以贯之章按语》)他所以把“理”叫做“道”，是为了说明理是见之于人的行事，并非超出于人事之外别有所谓道。道存在于天地间事物之中，大至三纲五常，小至万事万物，均贯通此道。从而批判了把“道”当作脱离具体事物而单独存在的虚空之理的观点。黄震指出，这种超出于天地人事之外的虚无之道是从老子那里衍化出来的，“愚观老氏首言‘道可道，非常道。’又曰：‘可道非道。’是首破天下万世常行之理，而后来之荡空者皆从而衍之也。”(《日抄》卷之 61，《读文集三·欧阳文》)

由此出发，黄震修正了朱熹的“理在事先”的观点，否定了有超出天地万物之外的先天之道。在朱熹的理气观中，他既讲理不离气，又讲理在气先，故存在着矛盾。朱熹既阐述过邵雍的先天之学即“伏羲氏之《易》”(《朱文公文集》卷 45，《答虞士朋书》)。又在《答王子合》中讲邵雍的先天之学不合于伏羲之《易》。黄震主张“孔子无先天之说”，他说：“若以易言理，则日用常行无往非易，此宜审所当务者也。”(《日抄》卷之 6，《读易·孔子无先天之说也》)他所理解的理是易之理，并非是脱离日常事物之理。“未闻有先天后天之分也。虽曰：‘未有天地，已有此理。’然而作《易》始于伏羲不言先天，康节特托《易》以言数，诸儒未有以此而言《易》者也。晦庵以理学集诸儒之大成，原圣人因卜筮而作《易》始，兼以康节之说 而详之。若据门人所录《语类》，乃因康节之先天而反有疑于文王、孔子之《易》，反有疑于伊川之《易传》，且有疑于《易经》。”“然按晦庵先生《答王子合书》明言康节言伏羲卦位近于穿凿附会，且当阙之。”“学者且 当以晦庵亲答王子

合之言为正，毋以门人记录晦庵之言为疑。”(《日抄》卷之 6，《读易·孔子无先天之说也》)黄震以朱熹不赞成邵雍先天图的话否定其赞成邵雍先天图的话，并以理不离气的观点否定了其“未有天地，已有此理”的观点。他的学侣陈著也说：“道，天常也，常之外，安有道？外常以求道，妄而已。奚其儒，儒以身任道，道与儒有二乎？”(《宋元学案》卷 86，《东发学案》)主张道是天之常规，离开天之常规无道。外天之常规言道是妄。儒者以身任道，身与道一，道非为身外之物。

黄震主张道在器中，反对离开形下之器去追求形上之道。他认为“道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然。所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。”(《日抄》卷之 26，《读礼记·表记》)黄震所以“不说穷理却言格物”，是因为“理无捉摸，言物则理自在。”(《日抄》卷之 37，《读本朝诸儒理学书五·晦庵语类一》)主张道、理只存在于事物之中。黄震所谓道即体现为日常的政治伦理和民生日用，极力反对那种离开现实事物的空虚之道。程颐虽承认形上之道与形下之器不可分离，但他又强调道器二分，具有二元论倾向。黄震对此评论说：“若夫谓道不可离为未然，而谓道岂有可离不可离，何其荡无绳墨也？”(《日抄》卷之 33，《读本朝诸儒理学书·程氏遗书》)坚定地维护道不离器的观点，主张道与器为一，反对体用分裂，在这一点上，他与程颢的观点是一致的。

黄震主张“道无古今”，反对把道与器分离为两截。他指出：“吾儒精粗一致，下学上达。世有先后，道无古今。今一旦截为界限，如此好议论者，未必不疑其潜移于老子之说，而适以小吾《中庸》、《大学》也”。(《日抄》卷之 85，《书二·还戴县丞魏“中庸大学要义书”》)认为世界虽有时间之先后，而道则无分古今地贯穿于其中。若把道与世界截然分开，有所谓先于世界之道，则是潜

移于老子的“有物混成，先天地生”之说，而反小视儒家《中庸》、《大学》的道不离器之说，只能走向异端。

黄震认为天地万物都是至实无妄的，故天地万物之理亦是至实无妄的。他说：“以理言之，则天地之理至实而无一息之妄，故自古至今无一物之不实，而一物之中自始至终皆实理之所为也。以心言之，则圣人之心亦至实而无一息之妄，故从生至死无一事之不实。”（《日抄》卷之 25，《读礼记十二·中庸三十一》）黄震讲实理流行，“夫自有天地，而凡流行于其间者无非实理。”（《日抄》卷之 69，《奏劄·第二劄》）实理即是事物之理，并非离开气与物的虚理。

第三节　提倡“平说实理”，反对“过高出奇之说”

至元三年，沈逵在《黄氏日抄序》中指出：“方陆学盛行，慈湖杨简氏，宗陆氏者也。于公为乡人，公未尝苟从。末俗波荡中，卓见定力一人而已。”黄震虽与陆学学者杨简是同乡，但对于杨简的“过高出奇之说”，却从不苟从，以其笃实之论反对心学与禅学。

黄震主张恢复孔子的平实之学，反对后世各种夸张的新奇之谈。他在《回董瑞文》中指出：“孔夫子只是平正通理，汉唐溺于卑陋，濂洛发其精微，后来遂有因精微而遁入空虚者，如张横浦，如陆象山，如杨慈湖。一节透过一节，适又其人皆有践履，后学皆翕然而归之。若夫子平正道理万世常行，安有此等过高出奇之说！”（《日抄》卷之 85，《书二》）张九成、陆九渊、杨简三人借儒谈禅，倡“过高出奇之说”，使“禅学遂得而入之，吾儒之祸，莫烈于

此矣。"(《日抄》卷之 85,《书二》)在黄震看来,从张九成到陆九渊再到杨简,各种过高出奇之说越演越烈,他们名儒实禅,对儒学危害至深。黄震进一步指出杨氏心学有三弊:"吾乡有三弊:知有权利而已者,此一弊,显然之弊也,近已渐变矣;作文必求奇,此一弊;说理必求高,此一弊,皆隐然之弊也,岂亦有自悟者耶?"(《日抄》之 85,《回楼新恩》)"求高"、"求奇"是杨简心学的两个危害最深的弊病。在黄震看来,"若人必有心,心动处便是意。"孔子"教人正心诚意,此天下万世学士大夫之所同者也。慈湖独说心不必正,意不可有,因辟《大学》为非圣之书。一时学者同声附和,更不回头看孔夫子面。"(《日抄》之 85,《回楼新恩》)本来人皆有心,心之动必为意,故孔子教人以正心诚意,这是儒者万世之宗旨。但杨简却主张本心不可正,意念不可有,只求寂然之心体,否定动态之心用。这种心体只能是虚寂无用之体,必然会导致脱离实际而空谈心体 ,从而把心学引入了禅学。黄震反对把心作为虚寂的精神实体,认为"心者,吾身之主宰,灵明广大,与造化相流通,所以治事而非治于事。惟随事谨省,则心自存正,……故自数圣人而传之孔子,惟曰:'居处恭,执事敬,与人忠。'则心不待言而自贯通于动静之间。"(《日抄》卷之 86,《记·省斋记》)心是贯通于动与静之间,与外界事物相流通,而不是一个空寂无用之心。

黄震还进一步批评了近世诸儒力倡心学之弊端。他说:"程门高弟如谢上蔡、杨龟山,末流皆不免略染禅学。"(《日抄》卷之 42,《读本朝诸儒书十》)所以他重点地批判了谢良佐,认为:"心所以具万理而应万事,正其心者正欲施之治国平天下,孔门未有专用心于内之说也。用心于内,近世禅学之说耳。后有象山因谓,曾子之学是里面出来,其学不传诸子是外面入去。今传于世皆外入之学,非孔子之真。遂于《论语》之外,自称得不传之学。凡皆

源于谢氏之说。”(《日抄》卷之 2,《读论语》)指出谢良佐的“专用心于内”的观点是走向心学与禅学的要害。黄震又说:“谢氏谓‘仁者心无内外远近精粗之间,非有所存而自不亡。’窃疑此佛氏心学之说,若夫子本旨不过谓仁者安仁,与仁为一耳。又谓‘知者未能无意。’窃疑此亦佛氏绝意念之说。若夫子本意,不过谓知者知仁之为美,慕而行之耳。异端之说皆从庄子寓言死灰其心一语来,近世诸儒或慕其高而言之,然人决不能无心,心决不能无意。”(《日抄》卷之 2,《读论语》)指出谢良佐讲的心本体极似佛教的心学之说,“知其者未能无意”是佛教“绝意念之说”。黄震进一步把佛老和近世心学均归源于庄子的死灰其心之语。黄震认为人决不能无心,而心决不能无意,死灰其心是办不到的。黄震指出“(上蔡)虽自谓得伊川一语之救不入禅学,而终身常以禅之说证儒,未见其不入也。然上蔡以禅证儒是非判然,后世学者尚能辨之。上蔡既没,往往羞于言禅,阴稽禅学之说,托名儒学之说。其说愈高,其术愈精,人见其儒也习之,不知已陷于禅。此其弊则甚矣。”(《日抄》卷之 41,《读本朝诸儒理学书九・上蔡语录》)张九成“改头换面,借儒谈禅”(《日抄》卷之 42,《读本朝诸儒书十・横浦日新》)。也是这种借儒谈禅、名儒实禅的典型之一。杨时以佛附儒,黄震按语说:“附会至此,可怕可骇。人心一至陷溺,是非即成颠倒。前辈尚不能免,后学可不自惧乎?”(《日抄》卷之 41,《读本朝诸儒理学书九・龟山先生文集》)对杨时以禅说儒也进行了严厉的批评。

黄震反对朱熹所谓“十六字心传”的说法。指出:“近世喜言心学,舍全章本旨(指《尚书・舜典》)而独论人心、道心。甚者,单摭道心二字而直谓即心是道,盖陷于禅学而不自知。其去尧、舜、禹授受天下之本旨远矣。”在他看来,“心不待传也。流行天地间,贯彻古今而无不同者理也。理具于吾心而验于事物;心者所以统

宗此理而别白其是非，人之贤否、事之得失、天下之治乱，皆于此乎判，此圣人所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合乎理。……禅学源于庄、列滑稽戏剧、肆无忌惮之语，惧理之形彼丑缪，而凡圣贤经传之言理者，皆害己之具也。故以理为障而独指其心曰：'不立文字，单传心印。'此盖不欲言理，为此遁辞付之不可究诘云耳。"(《日抄》卷之 5，《读尚书·舜典》)黄震认为舜授禹的十六字并非是传心之说。朱熹以此十六字为"传心之要"，故以传心为遁辞，则传心之说来自禅学。

黄震对程颢的心学观点也有所批判。程颢认为心便是天，心天一本。程颢有一段著名的话："尝喻以心知天，犹居京师往长安，但知出西门便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。"(《遗书》卷 2 上，《二程集》15 页)程颢认为"以心知天"，心即是天。黄震对此批评说："谓以心知天为未然，而谓心即是天，固于知天之上加通彻矣。"(《日抄》卷之 33，《读本朝诸儒理学书一·程氏遗书》)黄震主张主体之心与客体之天是不同的，从而否定了"心即是天"的心学命题。

黄震还批判了心学家的"一贯之说"。他在《论语·吾道一以贯之章》的按语中说："孟子得此意，故曰：'博学而详说之，将以反说约也'。反说约，则一以贯矣，然皆自博学详说中来也。圣贤之学，首尾该贯，昭然甚明，初未尝单出而为一贯之说。奈何异端之学既兴，荡空之说肆行，尽《论语》二十篇无一可借为荡空之证者，始节略忠恕之说，单摘一贯之语，矫诬圣言自证己说。以为天下之理自成一贯，初无事于他求。是不从事于博文而径欲约礼也，不从事于博文详说而径欲反说约也，已非圣贤教人本旨矣。甚至挑剔新说，谓不必言贯，此道不必贯而本一。呜呼！此有物

混成之说也，而可以乱圣言哉！”（《日抄》卷之 82，《讲义·临汝书堂癸酉岁旦讲义》）孔子讲“一以贯之”，是在博学基础上的守约。圣贤之学是本末首尾统一的，并非离开万事万物的一贯之理。但异端荡空之说泛滥后，对“吾道一以贯之”断章取义，认为天下之理自成一贯，故可求理于吾心，不必外求于事物之中。更有甚者认为道不必贯穿于事物之中而本来自成一理，此则与老子先天地生之道是一样的了。黄震在这里把矛头直指陆九渊等人为代表的心本体论，指出它具有脱离事物的空虚之病。

黄震也尖锐地批评了魏晋南北朝的空虚玄风，指出：“士大夫风俗自东汉以激烈取祸，一转而为虚旷，宅心事外，自谓纤尘不我及矣。然王夷甫诸人卒以此取排墙之难，至于事穷势极方惕然悔曰：‘向若不祖尚虚无，戮力以正天下，可不至此’。”（《日抄》卷之 47，《读史二·晋书》）魏晋时代的士大夫从东汉的激烈参与政治斗争而取祸，一转而崇尚虚旷，使己心超然于事物之外。然而，清谈之风又促使了西晋的灭亡。又说：“盖晋有所谓竹林等，号病风丧心人也。”（《日抄》卷之 47，《读史二·晋书》）认为西晋所谓的竹林名士，其实皆是病风丧心之徒。而南朝士大夫思想崇尚虚无，更是无值得一提的儒者。

黄震立志恢复北宋初年石介、胡瑗等人的笃实之学，并以此作为宋代新儒学源流之起点。黄震写道：“徂徕先生学正识卓，辟邪说卫正道，继韩子以达于孟子，真百世之师也。”“震既读伊洛书，抄其要，继及其流之或同或异，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推发源之自，以示归根复命之意。使为吾子孙毋蹈，或者未流谈虚之失，而反之笃行之实。”（《日抄》卷之 45，《读本朝诸儒书十二·阻陈文集》）黄震欲以石介、胡瑗的笃实之学挽救理学末流蹈空谈虚之失，而回复宋初的笃行之实。黄震主张采取宋初胡瑗的湖学之法，“尽复古道取湖学之法，使士各务实用，一毫利

禄不以杂之，此本朝学也。”(《日抄》卷之 90，《序·送抚州新参大学生序》)胡瑗在苏湖教学中重视“经义”和“治事”，以湖学之法来恢复古代笃实之道，传授明体达用之学。黄震认为胡瑗的笃实之学应是宋代之正学。

第四节　人性即气质之性，非未生前“虚空中别可言性”

在人性论上，黄震主张的人性也即是宋儒所谓气质之性。黄震认为天地之性即在气质之性中，而非在人未生前别为一性，肯定在气质之性外无天地之性。因此，他反对程颐和朱熹把人性分为气质之性与天命之性的二元论。

黄震指出：“只如孔子言‘性相近’、‘习相远’。此六字参之圣人，稽之众庶，求之往古，验之当今，无人不然，无往不合，此平实语也。”程朱倡为“天地之性、气质之性，亦不过为孟子解性善之说。人生而有性，已是气质之性，天地之性已自赋予在其中。所谓天地之性既非未生以前虚空中别可言性，则亦不逃乎‘性相近’之说也。”(《日抄》卷之 85，《书二·回陈总领》)黄震认为惟有孔子讲的“性相近”、“习相远”才是普遍的性论，后世提出的各种人性理论都不能超出孔子这六字的范围。孔子论性最全面，也最符合事实。其他的人性学说都侧重于人性的某个方面，带有片面性，不尽符合人性的本然状况。因此，黄震主张从程朱的论性之说返回到孔子的平实之说。

张载首先提出气质之性与天地之性的说法。黄震在《读横渠正蒙》中指出：“论性之广大，无如万物一源之语；论性之精切，无如气质弗性之语。”(《日抄》卷之 30，《读本朝诸儒理学书一》)既赞扬张载的“性者，万物之一源，非有我得之私也”，(《正蒙·诚

明篇》)也赞成"形而后有气质之性,善反之,则天地之性存焉,故气质之性,君子有弗性者焉"(《正蒙·诚明篇》)之语。张载论性虽有二元论倾向,但归根结蒂将性统一于气。黄震正是从气一元论的意义上赞扬张载论性之精深,因为张载的天地之性(天性)是太虚元气之性,并非离开气的独立实体。但是黄震并不认为这是二个并列之性,如果一味追究根源性的天地之性,就会遁入空虚之偏向。在黄震看来,"所谓天地之性,是推天命流行之初而言也,推性之所从来也。所谓气质之性,是指既属诸人而言也,斯其谓之性者也。"(《日抄》卷之 2,《读论语》)天命之性或天地之性是推天命流行之初而言,是推性之根源而言,并非是一种独立的或现实的人性。人具有的现实之性是气质之性,只有气质之性才称得上是性。从而批评了程朱把天命之性作为气质以外的本体的性二元论。指出宋儒倡"天命之性"是为了证明孟子性善说而提出来的,鉴于性善说与现实的人性不尽相符,故提出一种在现实的人性形成前的根源性的天命之性,以论证人性本善。黄震又指出天命之性一说易流于空虚之弊,"濂洛穷思力索,极而至性以上不可说处。其意固将指义理之所从来,以归之讲学之实用。适不幸与禅学之遁辞言识心而见性者,虽所出异源而同湍激之冲。"(《日抄》卷之 33,《读本朝诸儒理学书一·周子太极通书》)离开气质而侈谈天命之性,则与禅学有同样的谈虚说空之病。

由于程颐认为气质之性有善有恶,而天命之性只是至善,故认为孔子言"'性相近也',此言所禀之性,不是言性之本。孟子所言,便正言性之本。"(《程氏遗书》卷 19,《二程集》252 页)黄震对程颐此说批驳道:"阴陋吾夫子之说而不敢明言其非,则曰:'性相近'是指气质而言,若曲为之回护者。然则孟子之言性何其精,而夫子之言性何其粗耶?"(《日抄》卷之 2,《读论语》)这实际上是在贬低孔子的人性论,而抬高孟子的人性论。在程颐和朱熹看

来，韩愈讲的性三品亦是气质之性，而非至善的天命之性。而黄震则认为，韩愈“性有三品之说，正从孔子‘上智、下愚不移’中来，于理无毫发之背。至伊、洛添气质之说又较精微。盖风气日开，议论日精，得气质之性与天地之性对说，而后孟子专指性善之说举以属之天地之性，其说方始无偏。此于孟子之说有功而于孔子之说无伤。实质孔子言性，包举大体；孟子之说，特指本源而言。性无出于孔子者矣！奈何三品之说本于上智、下愚之说，而后进喜闻伊洛近日之说，或至攻诋昌黎耶？”（《日抄》卷之59，《读文集·韩文》）认为韩愈性三品说来自孔子上智下愚说，故符合于孔子论性之说。孔子言性最平实全面，后来儒者的任何性说皆无出于孔子言性之外。宋儒二重人性说对孟子的性说有功，使之有气质作为补充；同时亦与孔子“性相近”之说无矛盾。但后儒喜好程朱的二元性说，故才贬黜韩愈的性三品之说。

黄震还批驳了谢良佐和杨简的虚寂之性的观点。“上蔡谓佛言性如日念如云，去念见性，如披云见日。慈湖于是谓人心自光明，不可有意，遂改《论语》‘毋意’作无意为证，又斥《大学》说诚意为非圣之书。然有心必有意，心是活物，意是动处。”（《日抄》卷之85，《书二·回陈总领》）谢良佐主张求得心中不著一事一物，无任何意念之动的虚寂之性，毋意念即见本性。杨简也认为人心本自光明，只是不可有意，把《论语》的“毋意”曲解成“无意”，反对《大学》的“正心诚意”之说。杨简主张的心（性）也是虚寂之心性。黄震则认为心是活物，必然会动而起意，要做到无意是不可能的，极力反对那种外物不接、意念不萌的空寂之性。

黄震严厉地批判了佛教以空虚寂灭为性的观点，指出：“盖闻佛氏以寂灭为教，凡吾耳目口鼻四肢百骸之身与吾父母妻子君臣上下之伦及吾耕食凿饮生产作业，凡所藉以资生之具，尽欲屏绝之。”（《日抄》卷之88，《记三·宝庆院新建观音殿记》）在他

看来，人性中最重要的内容是爱天地、尊父母，人生也不可能没有耳目口鼻之欲以及生产与生活之活动。但佛教“尽欲弃绝之”，教人们去追求空无虚寂之性，这不仅违反人性，也是办不到的。

黄震基于他的实性论，主张道德修养不能“专用心于内”的虚寂的养心之术。“盖心所以具万理而应万事，正其心者正欲施之治国平天下，孔门未有专用心于内之说也。用心于内，近世禅学之说耳。”(《日抄》卷之 2，《读论语》)孔门正心是为了更好地安邦济世，那种脱离事物专务内心工夫是禅学之修养术。黄震也反对那种“死灰其心”的修养方式，因为“人决不能无心，心决不能无意。”(《日抄》卷之 2，《读论语》)在《读横渠正蒙》中他说：“此皆先生养心用工处，无静坐把捉之苦，最可法。舍此而言心，则易入禅学。”(《日抄》卷之 33，《读本朝诸儒理学书一》)认为张载的养心术无抑制思虑之苦，最值得效法；若不如此，则易流于禅学。

黄震反复强调“自数圣人而传之孔子，惟曰‘居处恭，执事敬，与人忠。’则心不待言而自贯通于动静之间。”(《日抄》卷之 86，《记·省斋记》)指出古代圣人是在动静之间进行道德修养的。“至于斋心服形之老庄，一涨而为坐脱立忘之禅学，始瞑目株坐，日夜仇视其心而禁治之。及治之愈急而心愈乱，则曰：‘易伏猛兽，难降寸心。’呜呼！人之有心犹家之有主也，家有主反禁切之，使一不得有为。”(《日抄》卷之 86，《记·省斋记》)老庄提倡斋心服形，禅学主张坐脱立忘，他们以闭目静坐禁绝一切心理活动来修养，把自己的心当作洪水猛兽对待；结果是治心越急心越纷乱，证明其空静养心工夫的失败。佛道之徒“竭平生之力，以从事于禅，适足以槁首或其无用之身”(《日抄》卷之 86，《记·省斋记》)。因此佛道那种专求空寂的修养术是完全要不得的。

黄震反对二程提倡的静坐之说，他说：“虽明辟坐忘之为坐

驰者，亦或谕学者之静坐，诚不自意滔滔流俗承虚接渺，谈空演妙之极。(《日抄》卷之 86，《记·省齐记》)认为明知坐忘是坐驰，还向学者提倡静坐，只能使后学滔滔不绝地流于空虚之中。黄震此语是针对二程发的。《程氏外书》卷 12 载："明道一日谓之曰：'尔辈在此相从，只是学某言语，故其学心口不相应，盍若行之？'请问焉。曰：'且静坐'。伊川每见人静坐，便叹其善学。"(《二程集》432 页)程颐又讲道家的坐忘其实是坐驰，要禁绝思虑是做不到的。程颐说："未有不能体道而能无思者，故坐忘即是坐驰，有忘之心乃思也。"(《程氏遗书》卷 3，《二程集》65 页)在黄震看来，二程提倡的静坐其实就是坐忘一类的空寂养心术。

黄震主张心性修养不能凭空进行，必须在实践中进行道德涵养。他说："多能而守之以谦、笃行而继之以勤，君子成德如此。"(《日抄》卷之 14，《读礼记一》)他这里所讲的谦、勤等德性涵养是在多能、笃行的基础上进行的。又说："仁者性之德，必忠信笃敬克己复礼然后能。至若多言仁，则学者凭虚躐等，而反害于仁矣。"(《日抄》卷之 2，《读论语》)欲达到仁，必须从事切实的日常道德修养。离开了具体的道德修养而欲达到仁，则是凭空跳跃，仁是达不到的。黄震主张："知性命之从来，以归宿于孝弟之实行。守之以谨，行之以信，爱众以推广乎此，亲仁以增益乎此，其本既立，其用斯溥，他日推之天下国家特举而措之尔。故曰：'人人亲其亲长其长而天下平。'恐必如此斯为实。"(《日抄》卷之 82，《讲义·抚州辛未冬至讲义》)不仅要在践行中进行道德修养，而且修养的目的"正将推之治国平天下"，必须如此修养方为实修。

第五节　勿蹈理学末流“谈虚之失，而反之笃行之实”

黄震在认识论上主张“外入之学”，认为“用心于内”是禅学之说。黄震把主体之心视为认识器官，把客观事物视为认识对象。他在《读孟子·舜明于庶物章》中说：“谓物者，事也，人伦指君臣父子以下五者言之也。以物为事，盖谓于事上明理，其说甚当。”(《日抄》卷之3)主张在事物上明理，在人伦中明理。他认为“万事莫不有理，学者当贯通之以理。故夫子谓之一以贯之，然必先以学问之功而后能至于贯通之地。”(《日抄》卷之82，《讲义·临汝书堂癸酉岁旦讲义》)只有在博学的基础上才谈得上守约，必先学问而后才能贯通。他又批判心学的反身内求之说，“以为天下之理，自成一贯，初无事于他求，是不从事于博文而径欲约礼也，不从事于博学详说而径欲反说约也，已非圣贤教人本旨矣。”(《日抄》卷82，《讲义·临汝书堂癸酉岁旦讲义》)黄震把批判矛头直指“求理于吾心”这个心学命题。

黄震也否定了程朱关于圣人生知的说法。程颐在《论语解》中指出：“孔子生而知者也，言亦由学而至，所以勉进后人也。”(朱熹《论语集注》，原文参见《二程集》1135页)朱熹亦曰：“愚谓圣人生知安行，固无积累之渐。”(《论语集注》卷1《为政·十五志学章》)即程朱认为圣人生知，无需经过学而知之的渐进积累过程。黄震对此批评说：“诸儒议论叠出，皆因待圣人过高，谓圣人不待学故也。然圣人亦与人同。”(《日抄》卷之2，《读论语》)在他看来，圣人亦是人，凡是人都是学而知之的，大胆地否定了传统的圣人生知的观点。黄震说：“理具于吾心而验于事物；心者，所以统宗此理而别白其是非，人之贤否、事之得失、天下之治乱，

皆于此乎判，此圣人所以致察于危微精一之间，而相传以执中之道，使无一事之不合乎理。”(《日抄》卷之5，《读尚书·“舜典·人心惟危章”》)心只是一个具有认识和辨别事物能力的主体器官，而不是先验地万物皆备于我。黄震否认生知之说，强调后天学习是知识的来源。他在阅读了王安石《伤仲永》一文后说：“金溪农家子方仲永五岁能诗，父日携之环丐于邑人，不使读书。……年二十而泯然众人矣。教之不可已如此。”(《日抄》卷之64，《读文集·王荆公》)方仲永虽是神童，5岁即能作诗，但因其父不使其读书，年20即与普通人无异。这个事实说明了后天教育对于成才的决定性作用，只有天赋而不努力学习，也不能成为才华出众的人。

黄震为学重视笃实践行，反对空言高论。他认为孔子教人只在躬行，而不在议论，言之不若行之。他说：“夫子此意，正欲学者讷于言而敏于行耳。盖理有自然，本不待言。四时行，百物生，天不待言，而有自然之运化；大之为三纲五常，微之为薄物细故，人亦自不待言而各有自然之准则。此夫子所以叹‘天何言哉’，而谓‘予欲无言’。其有不得已而见于问答者，亦皆正为学者躬行而发。……言之非艰，行之惟艰，圣门何尝以能言为事？”(《日抄》卷82，《讲义·余姚县学讲义》)孔门是以躬行为本。但是后世“自杨氏为我，墨氏兼爱，不力辩之，则行之者差矣，孟子始不得已而详于言。老氏清净，佛氏寂灭，不力辩之，则行之者差矣，韩子始不得已而详于言。高者沦空虚，卑者溺功利，不力辩之，则行之者差矣，周子、程子始又不得已而详于言。周程既没，学者谈虚，借周程之说售佛老之私。……其误天下后世之躬行，将又有大于杨墨以来之患者。文公朱先生于是力主知行之说，必使先明义理，别白是非，然后见之躬行，可免陷入异端之弊。此其救世之心甚切，析理之说甚精。学者因其言之已明，正其身之所行，为圣为贤，何

所不可。顾乃掇拾绪余，增衍浮说，徒有终身之议论，竟无一日之躬行；甚至借以文奸，转以欺世，风俗大坏，甚不忍言。文公所以讲明之初意，夫岂若是！然则今日其将何以救此？亦在明吾夫子之训，而深以言之轻出为耻。其形于言也，常恐行有不类，惕然愧耻而不敢轻于言；其见于行也，常恐不副所言，惕然愧耻而不敢不勉于行。则言日以精，行日以备，几君子之归而不至于骎骎陷入虚诞欺罔之域，则可无负于文公知行并进之训矣。君子小人之分决于言行之相顾与否。"(《日抄》卷之 82，《讲义·余姚县讲义》)在这里黄震认为孟、韩、周、程、朱之所以详于议论是出于辩驳异端之说的需要，此乃不得已而发。现在朱学义理既然已明，需要的是躬履，没有必要去专务议论。只有笃实践行才能实现知行统一；否则便会分裂知行，只言不行。黄震针对后世儒者空发议论而不躬行的弊病，总是把行放在首位，强调行的重要性，反对脱离践行的空洞 议论。主张知行相顾并进，知日以精而行日以备。

黄震主张为学以躬行为本，反对专务空洞的讲说之知。他说："此章教人为学以躬行为本，躬行以孝弟为先，文则行有余力而后学之。所谓文者，又礼乐射御书数之谓，非言语文字之末。今之学者，乃或反是，岂因讲造化性命之高远，反忘孝弟谨信之切近乎？"(《日抄》卷之 82，《抚州辛未冬至讲义·弟子入则孝出则弟章》)指出当今学者热衷于讲说高远的造化性命，却忘了切近的孝弟之躬行。他把躬行提到了最重要的地位，主张惟以躬行为本，行有余力后才可学文，只有躬行才是学者正经之事。故而那种离开孝弟实行而空谈天道性命是错误的，应该使天道性命见之于孝弟之行中。黄震说："(朱)文公既没，其学虽盛行，学者乃不于其切实，而独于其高远。……学者乃自偏徇而莫知返，入耳出口，无关躬行。"(《日抄》卷之 82，《抚州辛未冬至讲义·弟子

入则孝出则弟章》)可见,纠正朱子后学的追求空虚高远不事实履之病是摆在黄震面前的一个重要思想任务。黄震深刻认识到这个问题的严重性,指出"某行天下,今逾半生,凡见言晦翁之学者几人,往往不知其躬行。"(《日抄》卷之 95,《祭文·祭添差通判吕寺簿》)黄震认为,论说义理之风太盛妨碍了躬行,"盖论说之求多,恐躬行之或缺。苟诚用力于躬行,何暇往事乎口说。"(《日抄》卷之 95,《祭文·祭添差通判吕寺簿》)若是努力去躬行,哪里有空闲去议论。他主张不单口谈义理,而更应见之于躬行之中。黄震感叹当时的学风说:"呜呼!天乎!晦翁之学终不究真儒之实用乎?呜呼!天乎!晦翁之说终于贤或者之谈柄乎?"(《日抄》卷之 95,《祭文·祭添差通判吕寺簿》)难道朱子之学不是为了实用,而只是一些人讲说的材料吗?"至今流布于天下者无非言理之书,不善学者遂或流而为空言矣。"(《日抄》卷之 90,《晦庵与江玉汝往复帖序》)言理之书并没有错,但在不善学者手中却成了空论。黄震不主张多谈性理高论,而应着重具体的人事和道德躬行。"若多言命则人事不修,而反害于命矣。仁者性之德,必忠信笃敬克己复礼然后能。至若多言仁,则学者凭虚蹑等,而反害于仁矣。"(《日抄》卷之 2,《读论语》)他认为:"言无不善,身未必能行;能修身以践其言,则善行矣。"(《日抄》卷之 14,《读礼记一》)只是口上说得而未必能行,不是真知;惟有行中之知,才是真知。黄震又说:"每窃谓今日吾侪之所少者,非讲说也,躬行也。向也六经之旨未大彰明,我朝诸儒所以极力辩说,至文公而精切的当矣。吾侪何幸,获享其成。入耳著心,以正躬行,此正今日紧事,又暇于文公脚下添注脚乎?"(《日抄》卷之 84,《答抚州程教授请冬至讲书札》)今天缺少的是躬行,而非讲说。朱熹已经把义理讲明,今之学者要紧之事是躬行,哪有空暇在朱熹的文字上再去添注脚。空洞的议论完全是多余的。黄震要求学者惟

是全力躬履，不空谈性理微言。

黄震为学宗旨是“使为吾子孙毋蹈，或者未流谈虚之失，而反之笃行之实。”(《日抄》卷之 42，《读诸儒书·阻徕文集》)他说：“孔子于性理，举其端而不尽言，或言之，必要之践履之实，固可垂万世而无弊。”(《宋元学案》卷 86，《东发学案》)只有孔子的重践履主张才是万世无弊的，侈谈性理则不免有空疏之病。

黄震在行重于知的前提下，倡知行相须并进之说。他认为知行不可偏废，缺一不可。“知与行所当并进，而言与行本无偏废”。《日抄》卷之 95，《祭文·祭添差通判吕寺簿》)若“知者专于明道或怠于行道，贤者专于行道或忽于明道。”(《日抄》卷之 25，《读礼记十二·中庸第三十一》)都是片面的，只有把“行道”与“明道”统一起来才是完整的。基于这种知行统一观，他注重言行一致，言行相顾。“大人不可倡为浮游无用之言，言之必可行，行之必可言也，则民亦效之。言不高于行，行不高于言，而言行相应矣。”(《日抄》卷之 27，《读礼记·缁衣集注》)又曰：“言在前而行随之，则言须实；行在前而言随之，则行须实。言行相顾，皆不可虚饰也。”(《日抄》卷之 27，《读礼记·缁衣集注》)只有言必可行，行必可言，言行彼此相随，才是实言、实行。

第十四章　巽斋学派及其实学思想

巽斋学派创立者是欧阳守道。其大弟子文天祥诗文俱佳，又是状元宰相，在南宋危亡时英勇赴难，成为历史上的伟大人物，所以使这个学派颇具壮烈色彩。巽斋学派产生于南宋晚期。是时国家民族处于危急之中，学者多以天下为己任，学风大变，由探求义理之精微与心性之究竟，而转向学求有用方面。巽斋学派重社会改革与弘扬正气精神，主张学之有用，言之有物，务实求真，学用一致，其实学倾向十分明显。

第一节　巽斋学派的"有益于世用"的思想特点

欧阳守道初名巽，字公权，一字迂父，号巽斋，南宋吉州（今江西省吉安县）人。生卒年月均不详。据《宋史》本传记载，他的政务和学术活动，约在宋淳祐元年（1241）至咸淳三年（1267）间。又据文天祥《祭欧阳巽斋先生》一文载："维岁次癸酉正月乙卯朔越七日辛酉，学生具位文某，谨致祭于故先生殿讲大著刑部巽斋欧阳公棺前，呜呼！先生将安归邪！"①据此，依历史年表，欧阳守

① 《文山先生全集》，1985年据1936年世界书局聚珍第一版，第282页，中国书店。

道于咸淳九年(1273)正月十五日逝世。这篇祭文中还说:"年六十五不为夭",说明欧阳守道终年65岁。由1273年逆数65年当为1209,说明欧阳守道生于南宋嘉定二年(1209)。这则记载,虽是孤证,又未指出其生月与日,但由于文天祥是欧阳守道的弟子,"某弱冠登先生之门,先生爱某如子弟,某事先生如执经,盖有年于兹,……世有从师于千里"①,师生关系亲密,相随京师,应该说这则记载是可信的。

史称欧阳守道"少孤贫,无师,自力于学。里人聘为子弟师,""年未三十,翕然以德行为乡郡儒宗。"(《宋史》本传)② "盖崛起特立,不由依托门户而来,故所见皆出自得也。"(四库全书《巽斋文集》提要)这些简要记载说明,欧阳守道家境贫寒,但他经过刻苦读书,在青年时便以品学皆优而闻名于乡里。江万里守吉州时器重他,聘请他在白鹭州书院为诸生讲学。又受湖南转运副使吴子良之聘,出任岳麓书院副山长,"守道初升讲,发明孟氏正人心,承三圣之说,学者悦服。"(《宋史》本传)他的学术思想在南宋赣湖地区产生过重要影响,成为社会文化名人之一,颇受尊重。

欧阳守道在淳祐元年(1241)举进士,授雩都主簿,又调赣州司户。江万里入为国子祭酒,荐他为史馆检阅,召试馆职,授秘书省正字。迁校书郎兼景宪府教授,又迁秘书郎,以言被罢。南宋咸淳三年(1267),经少傅吕文德荐,又被起用为通判建昌军,迁著作佐郎兼崇政殿说书等职,临辞世前迁著作郎。

欧阳守道从政职务大都与学术有关,所以他一生都没有离开学术研究。他的学术思想,自成一体,在南宋晚期形成一个学派。在《宋元学案》中,以他的名号被命为"巽斋学案"。在这篇学

① 《文山先生全集》,1985年据1936年世界书局影印第一版,第282页,中国书店。

② 中华书局1977年版,第1236页。

案的注中，“梓材案：是卷学案，谢山所特立，黄氏补本亦因序录而补之。然考巽斋，为刘月涧门人，月涧则江古心学侣也。而序录疑其为欧阳希逊后人，以为晦翁再传可耳。”(《宋元学案》卷22《巽斋学案》)说明这个学案是依清初史学家全祖望与黄宗羲百家父子的共同观点设立。全祖望在谈到《巽斋学案》时还说：“祖望谨案：巽斋之宗晦翁，不知所至。”“其遗书宗旨，不可考见。”(《宋元学案》卷22，《巽斋学案》)在《宋史》本传中说他“无师，自力于学。”清代乾隆年间编纂的《四库全书提要》中，又说他的“所见，皆出自得。”从元代到清代的评论说明，欧阳守道与巽斋学派，虽然受到理学思潮的影响，但没有直接的承绪关系，他们的思想深受南宋危亡的社会环境影响，形成自己具有实学倾向的学派特点。

欧阳守道被学界尊称为巽斋先生，著有《巽斋文集》27卷，清代收入《四库全书》集部之4中。这是研究欧阳守道及巽斋学派实学思想的最重要的材料之一。

欧阳守道生逢南宋晚期，他于1273年辞世，南宋于1279年被元所灭。他在青年时期就深感国家民族处于内困外患之中，决心通过治学、讲学的学术活动，唤起学子，拯救民族。他后来在长期的仕途生涯中，也一直为此而努力奋斗，从而形成了他的“学术有实、有用”的治学风范。

欧阳守道务实求用的思想特点，是巽斋学派的思想基础。他说：

> 大易无思，圣人不思。我则未然，思则得之。其思维何？思诚其身。一念不实，有妄无真。未悟此理，请观诸天。(《巽斋文集》卷27《思诚箴》)

在这篇箴言中，说明两层意思：其一，欧阳守道认为思维的根本原则，就是求实求真，理论思维要与客观实在符合。如果“一念不

实”，便是“有妄无真”。要求把思维与客观存在统一起来，“至实无妄，本然所同。”欧阳守道以此作为治学宗旨，概括了他的学术思想的实学真谛。其二，表明了南宋晚期思维模式的转换。他在箴言中还说：“以伪为归，终然不藏。曷不反思，此岂其初？”他说的“大易无思，圣人不思”的观点，要求对当时流行的思维模式进行反思，并指出以往的思维模式，属于“无思”、“不思”一类，是重要的思想资料，作为当代人思维的重要借鉴，是大有益的。但不能代替当代人的思维，更不能成为当代的思维方式，而应反思，“思则得之”。他的反对空泛论学、主张言之有物的观点，是宋代思维方式发展的一种表现，是时代所使然。

宋代是中国历史上的一个重要时期，曾创造了辉煌的思想文化和科技成果，这不仅影响了中国历史的发展，也影响了世界历史的进程。但是，由于两宋统治者解决当时社会矛盾与民族矛盾的政策失误，最后导致覆灭。南宋王朝初建之时，曾一度出现过振兴的契机，王朝统治者为了使新政权得以存在和发展，在政治上励精图志，在经济上推动生产力的发展，采取了一系列的改良性政策，如兴修水利，开辟大量水田，免除欠租欠税，对灾区施行救济，发放种子，使社会曾一度出现繁荣景象。再加上北部女真奴隶主政权施行残暴统治，百姓不断弃家南逃，从北方带来进步的思想与先进的生产技能，促进了南宋农业、手工业和商业的发展进步。但是南宋的这种改良，很快就走入了死胡同。由于豪强的土地兼并，农民生活日益困苦。南宋政权用于战争、岁贡等开支日渐增加。本来南宋只当北宋的三分之二（北宋共辖1234县，南宋只703县）的地域，但开支却“不知几倍于祖宗之旧，又几倍于汉唐之制”，“至于蜀赋之额外无名者，不可得而知也！”（《宋史·食货志》）在欧阳守道时期，一方面州县鞭笞黎庶，百姓流移飘荡，鬻妻卖子，农村到处都是愁叹之声；另方面西湖歌舞

不息，钟鸣鼎食之家，酱酒藿肉，安居暇食，醉生梦死，严重地阻碍了南宋社会生产的发展。欧阳守道说："今者，民食最急，救之之策，一日少误，则有一日之患。"(《巽斋文集》)卷4《与王吉州论郡政书》)他在宋理宗时，以秘书郎谏曰："欲家给人足，必使中外臣庶无复前日言利之风而后可，风化惟反诸身。化之为俭，而彼不为俭，吾惟有卑宫室，菲饮食；化之以廉，而彼不兴廉，吾惟有不贵难得之货、不厚无益之藏。"(《宋史》本传)他的正确见解，不仅未被采纳，反而被罢了官。宋度宗时，他又被荐用，依然坚持自己的廉政勤民的主张。巽斋学派从欧阳守道起，便具有忧国忧民的情怀，自强不息的精神，他们所关注的是"国事的成败"，所以讲学论理，无不由此而发。

欧阳守道生活在一个外扰内困的时代。许多学者，企图应用学术思想，唤起人心，拯救民族危机。所以这个时期学派之争淡薄，务实倾向加浓，就是义理之争、心性之辩，虽话题依旧，但其论说也充满着务实的内容。"理"这个在理学家那里被认为是最高的范畴，而在黄震(1212—1280)那里则是"夫道即日用常行人理，不谓之理，而谓之道者，道者大路之称。"(《黄氏日钞》卷55)"而非超出于人事之外，他有所谓高深之道也。"(《黄氏日钞》卷82)以黄震为代表的东发学派，认为道就是日用常行之理，反对空谈，注重实中求道，着重发挥朱熹的"实理"之说。巽斋学派也是如此。欧阳守道长期生活于社会的中下层，深悉社会状况与民间疾苦，所以他论学言事"皆切于当世务。"(《宋史》本传)他把朱熹思想中的"实理"观点，应用于当时急务之中；汲取了陆九渊思想的心之力因素，应用于当时救亡图存之中，借以激发爱国意识，充分发挥人的主观能动性，使得朱陆之辩趋于兼融，成朱陆合流之势。这种思维方法，直接影响了元代理学的发展。

巽斋学派为了当时的急务，吸收以往的一切思想资料，提出

"学术有用"的实用原则。欧阳守道认为，一切学问必须是"有实""有用"，才能有益于国家、有益于人民。他说：

> 某氏子者遇予，坐甫定则谈："理学出入乎儒先语录者，盖数十氏。"予不应，徐语之曰："子若生濂溪周子之前则如之何？夫生濂溪周子之前者，世无语录也。而如周子者，得子何所口传耳授哉！二程知之，故皆终身不多道周子之语，而学其所学，卒以大合周之得为周之得，为程者如彼也。今吾子生语录之世，一出言则本语录，岂徒不得为先儒、将不得为吾子矣！何也？并吾子之身心皆非吾子所自有也。若然者，吾将名之曰：'巫觋之学。'夫巫觋托神以与人言，不知其为神为托欤？抑托于神欤，俟其神气苏醒，而复问之，则曰吾不知适何言矣。故身心者我之身心，实知、实行、实得、实用，不如此者托于人与为人所托者也。"（《巽斋文集》卷7《送黄信叔序》）

他认为信奉程朱理学，并不是完全的依托，如若是"托于人与为人所托"，就成了"巫觋之学"，因此，他强调要根据实际"求真实之得"；求知的目的又是为了实行、实用。这是一种务实致用的观点。他说：

> 文公所告，无一字出法之外，于以见列圣立法之心，即所谓理，而文公穷理之学，制而用之，则皆法矣。（《巽斋文集》卷21《书朱文公与赵忠定公帖》）

他认为朱熹治学的方法，就是"制而用之"，他的"格物致知"、"穷理尽性"，不是在空谈云雾，而是为了实用这一目的。对此，他指出：

> 窃谓世道依人心以立读书，为士不得不以世道为己任。文公先生于此四书、所为谆切、反复以诏后学，此心犹可识也。讲学穷理所以推见本心之体，而究极之用，此学而成当

世宜有所嘉赖。(《巽斋文集》卷12,《四书集义序》)

他认为朱熹治学可贵处,就在于他以"世道"为己任,为国家兴衰着想,他对四书的研究,是为了"况于得而有所施",是系之于当世,有益于天下。因此,他批评当时学者,不是汲取朱熹这种务实的精神,而是拘泥于文辞,并感叹道:"文公之学之志者,哀斯人之不见于今也。"(《巽斋文集》卷11,《李仲仁史考序》)

欧阳守道赞赏"平实"二字,他阐述说:

> 余喜平实简切,而今之谈理学者,兹昧昧也。子路有闻,未之能行,惟恐有闻。子夏曰:日知其所亡,月无忘其所能,可谓好学而已矣。知之一语,行之一语,是之谓实。不自欺,则进于诚。静时默思,我所知者几何,而能行者几何?(《巽斋文集》卷20,《张南轩回周益公书》)

这里所说的"实",就是知与行的统一。将学到的知识或学问,经过"行"应用到实际中,这就是能。平实也就是诚实,学一点,用一点,踏踏实实,不断取得进步。对此,他还指出:

> 垂喻近世学者,循名忘实之病,此实区区之所忧者,但因学者循名亡实,而遂为此学不必讲,大似因噎废食耳。后世盗儒之名为害者多矣,遂谓儒之不可为可乎?(《巽斋文集》卷20,《张南轩回周益公书》)

他认为知识的应用,不只是一个实行而已,而要研究是否可行,以及可行的次序与途径。"所谓圣人诲人有先后,学者进德有次第,此言诚是。然所谓先后次第须要讲明,譬如适远岂可不知路之所以出,不然只是实行而已。"因此他主张应"闻知之于行,"还要从实行中学习。

对于欧阳守道之学,文天祥写道:

> 先生之学,如布帛菽粟,求为有益于世用,而不为高谈虚语,以自标榜于一时。先生之文,如水之有源,如木之有

本。与人臣言，依于忠；与人子言，依于孝，不为曼衍而支离。（《文天祥全集》卷11，《祭欧阳巽斋先生》）

文天祥在这里概括其师之学的特点，就是学求有用，不为虚语。这也就是欧阳守道自己所言，“肯以为一实事，不以为一虚文。”（《巽斋文集》卷3《通萧斋书》）这种学术求实有用的思想，是在“当时急务”的具体历史条件下形成的观点，并在此基础上提出了许多“用世”的主张，如“求四方济用之真才”；“起国病，救民生”等。由此可见，“学术有用”的实学，是欧阳守道及其巽斋学派的主体思想。

巽斋学派之学，《宋元学案》标以“刘氏门人”，“晦翁再传”，在《四库全书提要》中，纪昀等则认为其学“盖崛起特立，不由依托门户而来。”同时又说欧阳守道被江万里邀请在白鹭州书院讲说，被吴子良聘为岳麓书院山长，而吴子良“得叶適之传。”从欧阳守道的治学与为人看，他与叶適为学风范相似，而与朱熹其学则相距甚远。说明南宋晚期巽斋学派的实学思想，一是继承和发扬了宋代以来的实学传统，二是由“当时急务”所决定。

欧阳守道的门人，据《宋元学案》记载有文天祥、刘辰翁、罗开礼、张千载等。《四库全书提要》中说：“文天祥、刘辰翁皆守道门人，即守道益可知矣。”文天祥是欧阳守道之学的弘扬者和实践者，他在南宋成为杰出的历史人物受到称赞，他的正气精神，成为中华民族的精神品格的重要内容。刘辰翁举进士，在对策说：“济邸无后可恤，忠良戕害可伤，风节不竞可憾。”（《宋元学案》卷22，《博士刘须溪先生辰翁》）这种符合时务的思想，体现了巽斋学派的务实风旨。刘辰翁就是由此得罪了南宋权臣贾似道，请为濂溪书院山长，宣传自己的观点，江万里曾荐为太学博士。“宋亡，逃之方外。”（《宋元学案》卷22，《博士刘须溪先生辰翁》）保持了自己所言的“风节”。巽斋又一弟子邓光荐，“少负奇

气，以诗名世，登进士第，江文忠屡荐不就，后客文氏，赞募勤王”。（《宋元学案》卷 22，《侍郎邓中斋先生光荐》）南宋危难之时，他助文天祥勤王，一家 12 人同时死难，他随南宋军民一直战斗在崖山失败之时。文天祥被解往燕京时，他随之至金陵，寓天庆观。邓光荐因卧病不能随文天祥至燕京，后“得从黄冠归。”也归之方外。巽斋弟子罗开礼，为袁州教授。“江上兵起，文丞相辟知永丰，倡义以仗大节”，“元兵追及空坑，丞相幸脱大索，先生坐隐岩中，执囚吉安。不屈，八日不食而死，丞相为制服恸哭祭之”。（《宋元学案》卷 88《教授罗水心先生开礼》）这说明罗开礼曾与文天祥转战吉州一带，兵败，他掩护文天祥脱身，自己被执，绝食 8 日而殉难。巽斋另一位大弟子张千载，其治学事迹不详。《宋元学案》仅载：“文山贵时，屡辟不出。及文山被执北上，过吉州，先生涕出相见，曰：‘丞相往，千载亦往。’”（《张先生千载》）于是随文天祥至燕京，寓居囚所近侧，3 年中供送饮食不断，文天祥死难后，他负遗尸南归吉州安葬。综观巽斋弟子，在国家民族危难之时，都能挺身而出，视死如归，体现了中华民族的凛然正气。

巽斋学派的再传弟子有文天祥之传人王炎午、谢翱，刘辰翁之子刘尚友，邓光荐之传人张珪。王炎午著有《吾汶稿》，其稿传弟子刘省吾。张珪是邓光荐弟子，据《元史》本传记载：“张珪字公端，弘范之子也。”“至元十六年，宋礼部侍郎邓光荐将赴水死，弘范救而礼之，命珪受学，光荐尝遗一编书，目曰《相业》，语珪曰：‘熟读此，后必赖其用。’师还，道出江淮，珪年十六，摄管军万户。”后历任中书平章政事，封蔡国公知经筵事，拜翰标学士承旨、知制诰兼修国史。在元代初期，张珪提出：“国之安危，在乎论相”、“国家经赋，皆出于民，量入为出，有司之事”、“德以出治，刑以防奸”、“岁贡方物有常制”、“善良死于非命，国法当为昭雪”、“政出多门，古人所戒”等观点，对元朝政治与经济的发展产生过

重要影响。这些主张，都是建立在他的“以实不以文”、“以行不以言”的实学思想基础上，这与邓光荐对他的教育是分不开的。同时，也说明巽斋学派的实学思想，对元代亦有深远影响。

第二节 “务出新说”的社会改革思想

提倡社会改革是巽斋学派实学思想的主要内容。他们提出改革社会的观点，是建立在“当时急务”的现实生活基础上的。由于客观社会形势的需要，必须采取战时紧急措施，认真解决国内经济政治方面的弊端，渡过难关。为此，他们提出“务出新说”的观点，并为此而进行了卓绝的斗争。

欧阳守道及其门人文天祥，清醒地认识到他们处于国家民族危急存亡之秋，因此学问之道便不能脱离这个严酷的现实，不能象南宋理学家那样空泛地进行义理之辩，而应在以往思想资料的基础上，结合现实社会的需要，研究紧迫的现实问题，不能因循守旧，而要“务出新说”，力求实用，取得实效。对此，文天祥说：

> 世人为书，务出新说，以不蹈袭为高。然天下之能言众矣，出乎千载之上，生乎百世之下，至理则止矣。虚其心以观天下之善，凡为吾用，皆吾物也。（《文天祥全集》卷9《曾季辅杜诗句外序》）

“新说”就是根据社会历史条件的变化，提出新的见解，文天祥主张“务出新说”，“以不蹈袭为高”，就是只有“务出新说”才具有“至理”意义。就是只有有用的新说，才具有“至理”的意义。有用与无用是衡量“学问”价值的重要标准。

文天祥根据他的“务出新说”的见解，提出种种社会革新主

张。他说：

> 今天下大势，所以削弱不支，实坐于文物制度之密，区区直欲割去缭绕，使内外手轻脚便，如此而后可以立国。（《文天祥全集》卷5，《回聂吉甫》）

他认为一定的社会制度，是一定的历史阶段的社会形势所决定。宋末既然旧的"文物制度之密"已不适应，就应该改造旧制度，建立一种适应新形势的战时体制，以便为时局的根本好转创造良好的条件。为此，他提出种种新的见解和主张，其中主要有三点：

一、建立新型"方镇"体制 宋代实行中央管辖下的郡县制体制，这种行政体制由于郡县的权力有限，很不适应战时的形势。对此，南宋不少有识之士，提出改变这种体制的主张。如魏了翁（1178—1237）为兵部郎中时，"论江、淮、襄、蜀当分为四重镇，择人以任，虚心以听，假人事权，资以才，为联络守御之计。"（《宋史》本传）文天祥在这些思想的基础上提出他的"方镇"制主张。也可以说，他的"方镇"制是魏了翁"四重镇"制的继承和发展。他说：

> 仿方镇以建守。今天下大患，在于无兵；而无兵之患，以郡县之制弊也。祖宗矫唐末五代方镇之弊，立为郡县繁密之法，使兵财尽关于上，而守令不得以自专，昔之擅制数州，挟其力以争衡上国者，至此各拱手趋约束，捲甲而藏之，传世弥久，而天下无变，然国势由此寖弱。（《己未上皇帝书》）

这样"敌至一州，则破一州，至一县，则破一县，中原陆沉，痛悔何及。"（《宋史》本传）这里，关键是因为郡县的主动精神难以发挥。

文天祥根据史实指出，唐代行藩镇制，地方权力甚大，起五代之乱；宋代有见于此，行郡县制，地方权力小，但国家总体实力下降，造成国势日弱的局势，不仅"中原陆沉"，而江南亦处于危急之中。他认为二者各有所长，也各有所短。他提出"方镇"制，

就是想取二者之所长，避二者之所短。他说：

> 夫郡县方镇之法，其末皆有弊。所贵乎圣人者，惟能通变而推移之，故郡县之所以矫方镇之偏重，方镇所以救郡县之积轻。今郡县之轻甚矣，则夫立为方镇之法，以少变其委琐不足恃之势，真今日之第一义也。（《封事》）

他指出当前主要矛盾是郡县无权，所以无法发挥他们的积极性。他说："昔之方镇，食其土地，用其人民，附循其士大夫，施策其跅弛之士，故虽以区区之地，常足以与天下争雄。"（《封事》）其原因就在于他们遇有突然性战争，能迅速作出反应，节制进退之策，为国独当一面。因此他主张"今宜分天下为四镇，建都督统御其中。"（《宋史》本传）以便有效地反击来犯之敌。

文天祥"方镇"制主体思想，是中央给予郡县以较大的权力。中央建立国家的军队与财政，必要时给方镇以支援。地方沿长江一线，由西向东，分为四镇。首先，方镇有一定的独立经济。财赋由地方管理，他们将所收取的赋税按一定比例上缴国库外，余下部分可以自由支配。地方根据形势需要，制定独立的收支计划，并用于急需之处。第二，"就团结以抽兵"。根据地域的自然建置，组织乡井之旅，取兵于民，军费由地方承担，兵农合一，寓兵于民，负责所辖之区的保卫事宜。平时，除进行一定训练外，可以进行生产。战时，可以紧急集中，"山川其便习也，""貌相识而声相应"，便于配合作战，守土抗战。战毕"忽然而散"，各务其业。重大战役，可以得到中央精锐兵旅的有效支援，配合行动。第三，"博采四方之谋"。实行方镇制，为群策群力的发挥，提供了制度上的保证。地方为了抗敌，需要发展经济、军事及其它事业，这就要求起用一批人才，"集众思，广众益"。广纳地方有识之士，发展地方的总体实力。文天祥认为只要中央加强对地方方镇的管理，再加集中中央精锐军队的建设，不仅不会产生藩镇制之苦，而且

能有效地反击来犯之敌，并有复兴统一大业之望。《宋史》本传中说，对此“时议以天祥论阔远”而被搁置。事实上这是反对派的一个借口。因为文天祥“方镇”制的设想，既是针对元朝进犯，也是针对着“奸人当国”的。如朝中权贵贾似道、董宋臣之流握有军政大权，奉行投降主义，他们是反对分权制的。尽管“方镇”制未能实现，文天祥的“方镇”构想，还是很值得重视的。

二、“起国病，求民生”的观点 南宋理宗统治时期，国势衰竭，民生艰难。一方面边火不断，兵费浩大，致使国弱民困，一蹶不振；另一方面统治者过着醉生梦死的奢侈生活，“霓裳羽衣，靡金饰翠，”“西湖歌舞几时休。”对此，南宋有识之士都很忧愤悲怆，具有忧民忧国精神的巽斋学派，表现尤为强烈。欧阳守道提出“起国病，救民生”的观点，文天祥提出“重民生”的观点，他们都认为民生问题是社会的主要问题。欧阳守道指出：

> 国初时矣，每大驾出，则都人士女，盛服靓妆，焚香拜于道周，气象熙然太平矣。吴文穆公有言，出都城外不十里，殍死者盈道，不可以乘舆，所在万众走集，便谓之富庶也。（《巽斋文集》卷7《送倪秘监序》）

北宋初年，都城虽繁华，但却掩盖不了郊外的一片饥荒景象。这种景况在南宋更甚，“今之大患在民力竭。”（《巽斋文集》卷7《送倪秘监序》）他指出：

> 今民穷至骨，兵戈饥馑，疫疠之余，户口不知减几何矣！（《巽斋文集》卷6《贺吴荆溪被召书》）

对于这种严重的社会问题，欧阳守道认为必须“惠于我民”，以救民生。文天祥亦忧虑地说：

> 今之民生何如邪？今之民生困矣！自琼林大盈，积于私贮，而民困；自建章通天，频于营缮，而民困；自献助叠见于豪家巨室，而民困；自和籴不间于闾阎下户，而民困；自所至

贪官暴吏，视吾民为家鸡圈豕，惟所咀啖，而民困。呜呼！东南民力竭矣！（《对策》）

在这段话中，文天祥揭露了造成民困的种种原因，主要根源在于国家制度不合理，政治上极其腐败。他主张“生斯世，为斯民”，“视民事如家”。他在《宣州劝农文》中，希望农民“戮力以事田畴。”“劝尔勤耕作，布种及时休落魄，惟有锄头不误人，饱食暖衣良快乐。”这种注重民生的思想是很可贵的。他对贪官暴吏非常痛恨。指出：

近世以来，天下以吏奸为病，士大夫临事，惴惴然惟恐吏之欺己。驭之以束缚，事无大小，一切以法绳之。（《断配典吏侯必隆判》）

他主张用法律手段，严惩不法之徒，坚决打击贪官奸吏，以使政治清明，以保障人民生活。

宋代以来，由于社会矛盾一直非常尖锐，再加上战乱不止，民生艰难，百姓生活没有保障，铤而走险者时有发生。对此，文天祥说：

盖贼有出于田里之饥荒，激于官吏之贪黩，弄兵之情，出不获已。故仁人处之，念其为赤子，始为安之，勿庸胜之。（《与湖南大帅论秦寇劄子》）

他对于所谓“贼”有两方面的认识，一方面认为他们危害社会，“屠百姓，掳妇女，掠去财物。”主张“平寇”。另方面他又认为，产生“贼”的原因，主要是由于饥荒与贪黩所造成。“平寇”的目的，是着眼于“化贼为民”，不能将他们斩尽杀绝。因为他们也是“赤子”。反映了他“宽而有制、严而不暴”的思想。

欧阳守道提出官吏应以“性善”说看待民生问题。他说：

性善之云，充其极致固以尧舜其君，而起国病，救民生皆此焉。（《巽斋文集》卷6《贺吴荆溪被召书》）

他认为儒家性善之说，就是要求君王持仁道体恤民生，就是要求一切官吏依性善说，解救民生之苦。

欧阳守道还指出“起国病，救民生”的关键，是整饬官场。他说：

> 国事成败在宰相，人才消长在台谏。昔者当国恶箴规，言者疑触忤，及其去位，共谓非才。或有迎合时相，自效殷勤，亦有疾恶乖方，苛求瑕类，以致忠奸不辨，黜陟无章。（《宋史》本传）

他认为对最高层官员的任命必须有法有章。要鞭挞丑类，旌扬优等。对于维护民生并确有成效的官吏，就是要爱惜。他指出选择官吏的标准有两条：

第一是“平实”。他说：

> 作吏之本于古圣贤之意，参之以世故，治乱兴衰之所以然，而反求诸其身，得平实二字，以为庶几可以终身行之者。夫才干非恶称，惟心平实，则不苛急，不趣辩，而赋入可以及数。风采亦美名，惟心于平实，则不刻核、不峻暴。（《巽斋文集》卷2，《代上执政书》）

这里所讲的“平实”，是说官吏的人品。他认为任何官吏不能为升官而急功求利，“致毒民命、戕国脉。”只有将对上与对下负责统一起来，达到“平实”，就是属于有才干、有风采的官员。

第二是“有行”。他针对官员夸夸其谈，而无实功的弊病，指出：

> 有人此有土，有土此有财，有财此有用，请于此为国家植根本。有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人。请于此为官吏立标准，非曰能之知之，而愿有行焉。（《巽斋文集》卷2，《代上执政书》）

他认为平民“日富一日，岁富一岁”，是检验官员能、知、行的标

准，这是很有见地的。他对官吏“平实”的要求，就是要求从官吏的实功中考查，从平民的“实得”中评定，体现了他的“起国病，救民生”的实学精神。

三、“求四方济用之真才”的观点 巽斋学派由于处于“当时急务”的思考，认为选拔人才，除重视德才兼备外，还必须具备“济用”的品格。只有这样，才能称之为“真才”。对此，欧阳守道在《代人谢入鹭洲书院启》中，提出了四条措施：第一，“不可以狭其数而遴选”。就是说，要广选人才，求四方有用的人才，求各种各样于国家社会有用之才。第二，“借较艺以观人，取其优者”，委以重任。就是说，选拔人才要从具有具体技能者中比较考察，任用那些具备实际操作能力的人，才能促进事业的发展。第三，“见识昧昧无与发其机，勤苦之习虽甚劳，文字汩汩不足谓之学，岂其收录？”就是说，没有应变才能者，没有创新精神者，他们虽然也很努力，且有一定的文学修养，但只能做一般的事，不能委以重任。第四，“不在空言作实践。”就是说，要录用有思想有开拓精神且能踏实苦干者，反对以空言取士。

欧阳守道依此评论了科举制，他说：

> 国家以科举取士，士不为举业者，吾见罕者。苟为士，则学所当学，日孜孜以终其身。今移孜于举业，于身心则无得，于天下国家则无用，然士不敢不为者势驱之也。予昔时从事于此，未尝不自笑也。……呜呼！科举之害，千百年未易议其革也，士不能由科举则所谓读而习之者，亦安能自已哉！（《巽斋文集》卷8《李氏赋编序》）

从隋唐实行科举制以来，虽在历史上曾起过积极作用，但在南宋晚期，外部大兵压境，内部民生凋弊，政治昏庸，在这种情势下，科举所取之士很不适应这种非常时期的需要，因此提出变革科举制的主张，这是他的实学思想的又一表现。

他在评论科举制时，着重指出这种科举考试务虚不务实，形式主义严重。选拔的结果，有济用真才者少，无应变能力者多。他说：

> 所谓四六文，今世之所谓启者以贽于下执事，举子之文有志者羞为之。然而不得不为者，舍之无以自献，虽有圣贤之学、经济之才，欲一日而见于用不可得也。今之法，率天下而为时文，其熟能违之。（《巽斋文集》卷2《代人谢解书》）

他认为科举制所规定的四六之文，八股格套，缺乏实用价值。可是为了"自献"，即对社会作出自己的贡献，还不得不这样做。而真正具有"圣贤之学，经济之才"者，却都无法奉献自己的才学。这种取人之法，将士子引入无用之途，社会的振兴，国家的强盛，就很难得以实现。

他还指出科举制对读书人也是有害的。为四六之文，纯属消耗时光，士子都"羞为之"，而又不得不为之，将风华年代付诸无用之中。他说：

> 科举之为士病也，岂不甚哉，盖不惟工文，患得之累其心也，文可以得矣，而贫无资者，常厄于就试之费。（《巽斋文集》卷12，《送刘季清赴补序》）

科举对士子之患，不仅耗费大好时光，而且还得承受经济上的沉重负担，"俭者，旅费不下三万，不能俭者，不论远者，或倍或再倍也。"（《巽斋文集》卷12，《送刘季清赴补序》）一般应试者是很难承受得起的。因此，他认为行科举取士，既无益于国家，也无益于士子，必须改变这种制度。因此，他提出"士固取有用者"，"取明经术、通世务者"。（《巽斋文集》卷10，《送胡素行赴省序》）以便充分发挥士子的才华。这样，求天下之真才是有望的。

欧阳守道很重视书院、太学。他不同意朱熹轻视太学的观点，指出："太学所养必皆天下之贤士"，"又何以一言断是太学不

能成就天下之士。”(《巽斋文集》卷 8,《送刘雷震入太学序》)要充分发挥太学培养人才的作用,一是坚持以实学为指导的原则,二是坚持教师的师范作用。他说:

> 太学造士之法,今固不古,然原国家立此之初意,岂使我取声名得官爵而已哉!负国家立此之初意,则又不特自贼而已。是将使国家遂无可恃以造士之地,其罪何如哉!予爱复可以少年而入此,又惧复可万一为此夺不得终其慕向实学之本心也。(《巽斋文集》卷 8,《送刘雷震入太学序》)

他认为兴起于汉代的太学,是为培养人才,并非是为“取声名得官爵”。太学“造士”,应以“实学”原则进行,应该培养真才实学的人才。他重视太学,也重视书院。同时,他认为教师的作用和品行是十分重要的。指出教师应该是“清明气禀,磊落胸襟,律身甚严,取人则恕,政治少暇,惟教为怀,是以敛海岳之盛名,而于后进每有寸长片善之取。”(《巽斋文集》)卷 23,《代人谢入鹭洲书院启》)这样,便会人才辈出,国家有望。欧阳守道这种以“实学”精神建设学校,教育后代的思想,是巽斋学派的一个重要观点。

欧阳守道期望培养具备多种技能的人才,广知博识。他指出兵事不能不知。“兵者,重事。又非可以人人能也。士大夫耻不谈兵以为仕。于艰难多事之世,如于兵有所不知,则世以为不适用之才。”(《巽斋文集》卷 1《代通淮东赵枢密书》)他认为在国家多事之秋,士大夫必须学习兵法,懂得战略战术,以应付突然事件。他还认为“夫人子不可以不知医。”(《巽斋文集》卷 8《送卜葬者覃生归宁都序》)知医有二,一是要知“义证治略”,二是要懂药的“剂量”。人生在世,体魄健康最为重要,所以,不知医,不懂得保健自己,则何以为生。由此可见,欧阳守道就是要求“肯为实事”的“适时之才”。

文天祥也认为应该改变以往的用人制度。他说:

天下有事，凡能担当开拓，排除解纷，惟其才耳。固有明知其人之有才，而拘于资格之所不可，则亦姑委弃之，此豪杰之士，所以痛心疾首于世变之会也。（《已未上皇帝书》）

他认为在天下有事之秋，对“才”的理解，应该赋以新的内涵，此时应选拔有胆有识并具有开拓精神的人，以应付不测之变。如果依然循规蹈矩，致使“有才者，常以无资格而不得迁；不肖者，常以不碍于资格法而至于大用。”（《已未上皇帝书》），对此，他回顾和总结历史用人之法，说明用人选才是因时而变的：

进士始于隋唐，本朝沿袭不改，日引月长，弊悖浸出。（《题家保状序》）

三代以下，无良法取士，因仍科举不能改，士虽有圣贤之资，倘非俯首诗文，无自奋之路，是以不得不屑于从事，而其所谓文，盖非其心之所甚安，故苟足以讫事则已矣。（《跋李龙庚殿策》）

这些评论，说明科举制从隋代开始实行，曾起过一定的积极作用。但数百年来沿用不改，旧法弊端便不断暴露，何况现时处于紧急时期，科举所取之士，虽不乏圣贤之资者，但都缺乏“自奋之路”，仍处于一般“时文”的水平，倘遇突然事变，便会茫然无所适存，必然会贻误国家大事。因此他主张破除资格用人之法，要根据实际需要，不拘一格用人，以便尽快地振兴民族，统一国家。

文天祥也很重视学校教育。他认为改变旧的用人之法，首先，应该从学校教育做起。他说：

建学校，则必欲崇经术；复乡举，则必欲参行艺。其后，国子监取湖学法，建经学，治道，边防、水利等斋，使学者因其名以求其实。（《对策》）

他认为对学生授课的内容，除经学外，应加强应用学科的教育，培养具有多种技能的人才，培养务实求新和具有实际工作能力

的人才，使他们既懂得修身齐家治国平天下之道，又能打仗和建设国家。他把这种培养非常时期应用人才的措施，视为培养后备人才的根本保证，是未来扭转局势的重要条件，这是很有见地的。综观欧阳守道、文天祥的人才学见解，他们把具有应用技能视为人才的必备条件，将实学、有用之学视为考察真才的必要条件，丰富和发展了古代人才学的内容，至今仍有一定借鉴意义。

文天祥将"法天不息"的思想，"归之自强不息"，这是他的实学思想的真意所在，因为当时南宋处于宋理宗统治时期，国家、民族处于内外交困之中，统治集团处于醉生梦死的生活中，士子又陷于沿袭古籍的寒床之上。20岁的文天祥有见于此，提出道的真谛就是"自强不息"，用以拯救国家危亡和解除社会危机。他明确指出，"自强不息"就是"推不息之用，则显于齐家治国平天下之效验。"(《对策》)又说："推不息之用，则达于礼乐刑政之著。"(《对策》)很显然，他要将这种真理性的认识，见之于实行、实功，执着地应用于现实社会之中，实现"以廉革贪，以明易暗，以神奇变巽懦。"(《贺何尉》)从而以学致用，拯救南宋王朝，振兴民族，统一祖国，推进社会历史的向前发展。

第三节　重气节与正气精神

巽斋学说是"关于社稷之安危大势"(《巽斋文集》卷1《答荆溪吴运使聘书》)之学。主张"以文自任"，"理以开人心，气以张国势。"(《巽斋文集》卷1，《代通内翰书》)论学是以有益于世为宗旨，处事是以解脱民生困苦与国家危亡为准绳，奋力为南宋摆脱岌岌可危的局势拼搏，"肯以为一实事，不以为一虚文。"(《巽斋文集》卷3《通萧宰书》)为了实现其理想，他们注重培养人品气

质，在理论与实践方面，重视总结与弘扬中华民族的正气精神。

一、总结与弘扬民族正气精神的思想

欧阳守道提倡要善养浩然之气。他认为，浩然之气自“孟子以来诸老先生所发明”以后，社会出现了生机，民族精神面貌也发生了重要的变化。他认为在南宋，培养这种高尚的气节、风骨总结民族正气精神的思想极为重要。对此，他指出应该从“学”与“用”两个方面用力。他说：

> 我读孟氏之书，其说曰子之志吾知，其愿为正人，子之质吾惧，柔之胜刚也。读是书可以自广，可以有勇，学所以变化气质也。（《巽斋文集》卷3《与王耀轩书》）

培养正气精神是远大的志愿，坚毅不屈的品质。具备这种品格，是完成民族所赋予历史使命的根本保证。欧阳守道很推崇孟子论养浩然之气的思想，认为只有具备自觉的理性意念，才能不为贫富、贵贱、威武所动。欧阳守道还指出：

> 予尝谓义理之学，人人可从事求之，常言自有至理。今言养气，而多为之说，将愈见其支离，不若深味养之一字，知所谓养虽微，勿忘、勿助长之训释，当自得之矣。然予观孟子此章，写其所自得者，以淑后学，谓之浩气之气，塞乎天地之间，其说甚奇，先儒以为前圣所未发。就实言之，浩然也者，盖人人所同有，惟其有之，故可养也，如其本无，则复何养？（《巽斋文集》卷14，《三勿堂记》）

欧阳守道指出，以往对正气精神与浩然之气的思想，“多为之说”，且甚“支离”。他不反对对此的论说，但重要是“养”的问题。当领悟了孟子浩然正气思想之后，就应该以坚忍不拔的精神，修养并获得这种品格。他还指出，这种“塞乎天地之间”的“浩然之气”，并不是神秘的东西。“盖人人所同有”，故人人都可以求得。只要按照孟子的“勿忘、勿助长”训释，一步一步地做起，这种可

贵的品格一定能够获得。

欧阳守道还揭示了"浩然之气"的内涵，他说：

> 尝试论之，气有实有虚。实气，浩然之真；虚气，浩然之似实者。至劲健而最和平，气之常也。虚者，乍粗暴而卒消靡，客气之暂也。(《巽斋文集》卷25《浩斋记》)

他还说，"浩然之气"是"集义所生者，非义袭而取之。"(《巽斋文集》卷14《三勿堂记》)欧阳守道虽然没有揭示出"浩然之真"的内涵，但他反对"浩然之虚"，指出那是一种"客气"，是一种虚假的暂时的东西。而"浩然之真"则是一种真实的永存的品格了。还有，行之宜之为义，也是具有实的意义，而反对在这个问题上的"义袭"，即仅仅停留在空洞的论说方面，其实学倾向也很明显。

欧阳守道坚持"学术有用"的原则，提出了"养气为见用"的观点。他说：

> 集义以养吾气，是气塞乎天地，而天下事有不足为古之君子退，然自养不求闻达，一日见其用，而天下被其泽，何也？藏之深而蓄之厚也。子行矣，予无以告子矣。(《巽斋文集》卷16《青云峰书院记》)

欧阳守道认为培养正气精神，不仅是个理论问题，更重要的是一个行的问题，使得重气节的民族精神得到进一步的发扬。

欧阳守道重视正气精神的理论与实践的结合，深深影响了他的门徒，文天祥是其中的杰出代表。他对正气精神曾做过进一步的论述，继承和发扬了其师的理论，且产生过极大的影响。他在这方面的论说，成为体现中华民族精神的传世佳作。他被元军囚于燕京时说：

> 于兹二年矣，幸而无恙，是殆有养致然。然尔亦安知所养何在？孟子曰："吾善养吾浩气之气。"彼气有七，吾气有一。以一敌七，吾何愧哉！况浩然者，乃天地之正气也。

《《正气歌》》前言

文天祥所说的以一气敌七气，一气便是正气，七气便是狱中发出的水气、土气、火气、米气、人气和秽气。他解释说，水气呈涂泥、蒸沤，土气使乍晴暴热，日气助长炎虐，火气阵阵逼人，米气散发腥臊污垢，人气恶昧杂出。这七种污浊恶气合则为秽气，折磨与侵害着人的精神和机体。重要的是家破国亡，使人痛心疾首不已。“江南啼血送残春，漂泊风沙万里身。”(《自述二首》)“何时蝉蜕去，忽与浊世违。”(《筑房子歌》)他以羸弱的身躯，俯首于充满秽气的囚牢间，依然精神闪烁，凭的就是这种神圣的“正气”进行战斗。

文天祥在其诗文中，对“正气”的意义曾作过说明。他说：

> 天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星。于人曰浩气，沛乎塞苍冥。皇路当清夷，含和吐明庭。时穷节乃见，一一垂丹青。(《正气歌》)

这里说明“正气”充满宇宙，既在自然界，也在人间。在自然界就是“天地之气”。对此他说：

> 东西南北天地之气，所受各有浅深。则命之布于十二时者，不害其同；而吉凶寿夭，变化交错，正自不等，比之生物，松一类也，竹一本也，或千焉，或万焉，同时而受气也。(《又赠朱斗南序》)

这段话说明客观事物皆禀气而生，由于受气的深浅程度不同，便产生了宇宙间千差万别的事物。文天祥还指出，自然界由于“膏雨沛流”，便聚积了一种“嘉气”，在这种优美的自然环境中，风调雨顺，“民声大和，四郊以宁，田有稻粮，野无干戈”，“蚕稻满野，鸡犬相闻”，一派生机盎然的祥和景象，真乃“江山奇气，发天地之藏未艾也。”文天祥的“天地之气”，既含有元气论的哲理，又是“正气”产生的前提条件。

"正气""于人曰浩气，沛乎塞苍冥。"就是说，人生在世，不仅具有一种自然之气，而且还具有一种精神性的"浩然之气"，对此。他说：

> 孟子曰："我善养吾浩然之气。"夫浩然者，际天地而常存，不假外物而消长。（《建昌军青云庄记》）

这种"浩然之气"，一方面来自祖国大好河山的陶冶，炎黄子孙从热爱神州之情中禀赋的。一方面来自祖国优秀的传统思想文化的熏陶，炎黄子孙热爱自己民族精萃精神，也就是"正气"精神。他对此举出史实加以说明：

> 在齐太史简，在晋董狐笔，在秦张良锥，在汉苏武节。为严将军头，为嵇侍中血，为张睢阳齿，为颜常山舌。或为辽东帽，清操厉冰雪；或为《出师表》，鬼神泣壮烈；或为渡江楫，慷慨吞胡羯；或为击贼笏，逆竖头破裂。（《正气歌》）

文天祥认为宇宙正气，在中华民族社会历史重大转折时期，在国家危急存亡的关键时刻，便充分表现在仁人志士的气节之中，这些伟大民族英雄的凛然正气，体现了神州大地的风旨，凝结了中华民族的浩然之气。这些代代相因的英雄，为了国家民族的根本利益，为了神州大地的美好未来，他们从不顾及个人安危，前仆后继，永往直前，自强不息。这种浩然正气，史家又称之为"民族魂"。文天祥深受祖国江山奇气的影响，深得历史上英雄气度的熏陶，礼赞前代英烈的豪迈气概，唱出民族正气的战歌，并沿着这条光明大道奋勇向前。

文天祥还指出，正气的不断发扬，是与反对邪气相联系的，没有邪气便没有正气，"正邪一胜一负，世道以之为轩轾。"（《雷州十贤堂记》）正气就是不断战胜邪气而发展着。他在诗中有言说："正气扫地山河羞，身为大臣义当死。"又说："我欲借剑斩佞臣，黄金横带为何人。"（《二月六日海上之战》）他认为人间有凛

然正气，也有歪风邪气，而正气就是在反对邪气中不断显示着发展着。

文天祥认为具有正气品格者，“常也由其道，变也不失其节。”（《忠孝提纲序》）就是说，禀赋正气的人，他们在平时，兢兢业业，勤勤恳恳，为国家为民族奋进不已。他们在非常时期，英勇拼搏，临危不惧，从容赴难，视死如归。他甚赞庄子的大鹏说，他说庄生论鹏搏，扶摇而上九万里，风斯在下，本放旷寓言，然而实质上是以寓言的形式，表达了相似于浩然之气的精神。他认为大鹏之志不可无，小雀之习不可有，有志之士的凛然正气，就表现在为国家为民族的美好未来自强不息。

文天祥以继承和发扬民族正气为己任。他认为具有民族气节，弘扬正气，“则在学力”，完全靠自己的不懈学习和努力。他说：

> 予独以为阴阳大化，絪缊磅礴，人得之以生，其为性不出乎刚柔，而变化气质则在学力。如叔英之说，某星主刚，某星主柔，得刚者必不得柔，得柔者必不得刚，则是学力全无所施，而一切听于天命，圣贤论性等书俱可废已。（《送彭叔英序》）

文天祥认为人善养浩然之气，主要表现在要不断地“变化气质。”而变化气质，则在“学力”，全在自己的学习和努力，充分发挥自己的主观能动性。他反对“一切听于天命”之说，他认为这种错误的观点，其主要错误就在于忽视了事物是在发展中不断完善的，人自身的修养也是如此。人性的变化，则全赖自身努力促其变化，天命论忽视人的能动作用，因而是不可取的。他还指出，培养人的正气精神，需从“童子”教育开始，因为他们是社会的未来。他这样论述说：

> 予谓童子其所已学者，经也。经，载道书也。童子向记

其言语而已。而沉潜义理，变化气质，蕴之为德行，行之为事业，未之及也。童子而能自其所已学者，温习绎绎，深加履践，希圣希贤，求之有余师，而其所未学者，徐徐而勤之，不为后也。（《壬戌童科小录序》）

文天祥认为培植社会正气，应从童子教育开始，因为他们的可塑性强，这种教育会对其一生起着重要的作用。他还认为经书是教育童子的基本教材，但学习这些载道的典籍，不是背诵其语言文句，而是继承和发扬其精神蕴义。重要的是明经致用，学了之后“深加履践”，“行之为事业”，使具有奇杰之资的童子，成长为国家民族的栋梁之才，这就是“变化气质”的目的。

文天祥认为“正气”存在于宇宙间，表现在崇山峻岭，滔滔江河气势之中。“宇宙风埃阔，山林日月长。”（《文山即事》）“黄河流活活，太行高巍巍。”（《远游》）祖国的大好河山，一水一山、一草一木，都充满着浑雄、威严的正气。每个热爱这块神州大地的人，都会产生一种为建设与保卫这块土地的无畏气概，他又认为正气是中国传统文化的精华。他在一首词赋中说：

飙风起兮云黄，万里兮故乡，桃荚兮祓不祥，何怀乎斯宇兮，惟独有此众芳，海可竭兮，神不可忘，五岳为质兮，三辰为光，保我有国兮，万年其昌！（《雷州十贤堂记》）

文天祥认为，人间最为珍贵的是正气精神，这种正气精神，是民族5000年悠久文化的精华，是历代祖先赤诚爱国之心的凝结。历史上一代代英烈“众芳”，他们“海可竭而神不可忘”，继承和发扬了祖国万里河山的雄伟正气，形成了“万丈之虹光，吐奇气于六合”之中，造就了民族昌盛，神州似锦，人民幸福！这种正气，与五岳一样同青，与三辰一样同光，“保我有国兮，万年其昌！”

欧阳守道和文天祥的论述，概括起来有这样三点：第一，重气节与民族正气精神的思想，是中华民族传统思想文化的主体

精神。它是生活在神州大地上的人们，为了美好的理想执着追求的奋斗精神，为了美好的未来英勇拼搏的精神，正是由于这种精神的存在和发展，成为推动历史发展的一种重要动力。第二，欧阳守道认为“浩然之气”是“实气之真”，文天祥补充说“浩然之气”之真的内涵，包含着祖国锦绣河山的“嘉气”，也包含着历代英烈的锐气，正是由于这种真实之气“气塞山河”，造就了一代代具有气节与正气精神的后辈。第三，欧阳守道认为“浩然之气”的正气精神，是由“孟子以来诸先生发明的”，文天祥也认为孟子的凛然正气精神与理性自为的思想，是中华民族精神的主体，为了民族美好的未来，必须继承与发扬这种可贵的精神遗产。随着神州大地历史的不断发展，这种精神必然会永葆光辉。巽斋学派的这些精辟的论述，对中华思想文化的推动，曾起了积极的作用。

二、巽斋学派弘扬民族正气精神的实践

欧阳守道在论述正气精神时，提出“养气为见用”的观点。他认为“学求有用”，“以深厚、雄浑光明、俊伟之文”，求“得深厚、雄浑、光明、俊伟之才。”(《巽斋文集》卷1《代通内翰书》)巽斋学派都是重气节者，欧阳守道的弟子文天祥、刘辰翁等，在南宋覆灭过程中，都能坚持民族正气精神、重气节，与南宋共存亡。文天祥扶颠持危，失败后死节；刘辰翁、邓光荐、张千载等跟随文天祥勤王，失败后逃之“方外”；罗开礼守节不屈，八日不食而死。邓光荐在其《文丞相督府忠义传》中指出：

> 赞曰：文丞相僚将宾从，牵联可书者四十余人，其他遥请号令，称幕府文武士者，不可悉数。虽人品不齐，然一念向正，至死靡悔。盖贪生怕死，人之常情，而能夷险一节，杀身成仁，君子所取焉。(《文山先生全集·附录》)

邓光荐以简洁的笔墨，生动而深情地记述了近40位“赤心报国”者的事迹。由此可见，巽斋学派弘扬正气精神的重大影响。全祖

望在其《巽斋学案》的按语中评论说:"可以见宋儒讲学之无负于国家矣。"巽斋学派重正气精神,文天祥是一位代表人物。文天祥在抗元战争中,英勇拼搏,进行了长期的坚贞爱国活动;失败后,他又在3年中艰苦持气节,至死不屈,在当时就受到包括元王朝统治者在内的全国人民的尊重与敬仰,成为著名的一位民族英雄。他的正气精神,至今仍受到人们的赞赏,他的《正气歌》、《过零丁洋》等诗篇,成为体现中华民族精神的传世名作。

文天祥字履善,又字宋瑞,号文山,后人亦称文山先生。吉州庐陵(今江西省吉安县)人。生于南宋理宗端平三年(1236),卒于元至元十九年十二月(1283年1月)。

南宋晚期,在神州大地上存在着宋、金、蒙三家对峙的局面,战火连年。文天祥出生的前两年,北方的蒙古贵族军队,一举灭了金国,于此前一年,又分兵三路南侵,在四川、襄汉、蕲黄、江淮之间漫长的土地上,向南宋发动了全面的攻势。文天祥生逢极其腐败的南宋王朝,蒙古军又大兵压境,真是一个内忧外患的严酷现实。这种严酷的社会环境,使他从小就树立了立志报国的雄心。

文天祥不平凡的一生,可分为三个时期,一是求学时期,二是抗元时期,三是报国时期。

求学时期 文天祥自幼受到良好的教育,其父文仪,字士表,号革斋,一生读书勤敏,家中"蓄书山如,经史子集,皆手自标序无一紊,朱黄勘点,纤屑促密靡不到,至天文地理医卜等书,游鹜殆偏,手录积帙以百。"(《先君子革斋先生事实》)他"嗜书如饴","有未见书,辄质文以市。"(《先君子革斋先生事实》)他对文天祥教育很严,"夜呼近灯诵日课,诵竟,旁摘曲诘,使不早恬,以习于弗懈,小失睡,即示颜色,虽盛寒暑,不纵检束。"(《先君子革斋先生事实》)可见文天祥从小便有一个很好的学习环境,其父

的身教言教，为他成才打下了良好的基础。文天祥从小学习刻苦，成绩卓异，而且常为书中仁人志士所感动，立志要为复兴国家、实现统一事业进行奋斗。他后来回忆说："自为童子时，见学宫所祠乡先生欧阳修、杨邦义、胡铨像，皆谥忠节，欣然慕之曰：'没不俎豆其间，非夫也！'"(《宋史》本传)20岁时，入县城的白鹭书院，就学于欧阳守道之门。欧阳守道为"乡郡儒宋"，文天祥在学问品格诸方面，又受到欧阳守道的良好教育，且影响很深。

南宋理宗宝祐三年(1255)秋，文天祥与其弟同举郡贡士。翌年五月赴礼部应试，在集英殿撰写《对策》，阐述了自己的宇宙观、社会观的基本观点，受到主考官王应麟的赞赏。在这篇《对策》中，文天祥根据南宋面临的严峻形势，提出了一系列转危为安的对策，主张弘扬民族精神，励精图治，自强不息，振兴国家。由于文章有理有据，文笔流畅动人，被 宋理宗亲擢为进士第一名，并由此而步入仕途。

抗元时期 文天祥从政后，仕途坎坷，历尽沧桑。他在20年从政生涯中，一面竭力反对在蒙古军事贵族压力下的悲观主义势力，另方面主张革新政治，力图富民强兵。对维护南宋王朝曾起了积极的作用。

宋宝祐六年(1258)，蒙古大汗率军入川，忽必烈领兵直逼鄂州，南宋局势更加恶化。这时，贾似道以枢密使兼京西、西湖南北和四川的宣抚大使，但他慑于敌军威势，腐败无能，一味告急，京师汹汹，朝庭震恐。内侍董宋臣主张迁都逃跑。时，文天祥任承事郎兼签书宁海军节度判官厅公事，他与爱国军民，团结一致，在前方进行了浴血抵抗。文天祥提出连结州县、联合抗敌的应急措施，并上书乞斩董宋臣，以使"将士感泣而思奋。"他的这些有利于扭转南宋形势的主张，朝廷竟不予理睬。文天祥对此十分愤慨，便弃官回乡。

同年冬，贾似道投降卖国，暗与忽必烈媾和，称臣纳币。不久蒙哥在被英勇的四川军民打死，忽必烈为争夺王位，撤兵而去，贾似道谎报“诸路大捷。”南宋景定元年(1260)忽必烈即王位，是为元世祖，并派使节郝经南下，要宋履行和约，贾似道恐投降事败暴露，拘禁来使，形势又趋于紧张。文天祥弃职不久，又被任礼部郎官、刑部郎官、秘书监等官职，这时他继续与权奸斗争。如景定四年，又上书弹劾被朝野斥为“董阎罗”的董宋臣。咸淳六年(1270)贾似道以“致仕”要挟度宗，度宗是非不分，苦苦挽留。此时，文天祥任制诰，兼学士院权直，受命替皇帝草拟挽留贾似道的制诰，他在文稿中一反惯例，不但没有溢美之辞，而且写了“裁之以公义”的字句，贾似道对此恼羞成怒，依杖权势，唆使台官诬告，文天祥被罢官，再次愤然回到家乡。

文天祥此次返乡不久，受命为湖南提刑，在长沙拜见了故相江万里。江万里很器重他，对他说：“吾老矣，观天时人事当有变，吾阅人多矣，世道之责，其在君乎！君其勉之。”(《宋史·文天祥传》)表示了对文天祥的期望。不久，他改知赣州，形势更为恶化，元军在宰相伯颜的率领下，分兵三路，大举进犯，贾似道 所统诸路军一败涂地，南宋沿江诸州相继失陷，元军直逼临安，南宋王朝急令各地“勤王”。文天祥时在江西，“‘捧诏涕泣”，决心与国家民族共存亡，在“无兵无将，无官无吏，无钱无米”的条件下，立即发文告，募义兵，“尽以家赀为军费”。由于他的抗元保国的行动符合民族利益，所以很快就建立了万余人的武装，并被召赴江浙前线入卫。有人劝阻说：“今大兵三道鼓行，破郊畿，薄内地，君以乌合万余赴之，是何异驱群羊而搏猛虎。”(《宋史·文天祥传》)文天祥也深知这种状况，但他回答说：

> 吾亦知其然也。第国家养育臣庶三百余年，一旦有急，征天下兵，无一人一骑入关者，吾深恨于此。故不自量力，而

以身殉之，庶天下忠臣义士将有闻风而起者，义胜者谋立，人众者功济，如此，则社稷犹可保也。(《宋史·文天祥传》)

因此，他毅然率军由江西开赴临安，所过之处，纪律严明，秋毫无犯，同仇敌慨，粉碎了投降派的诽谤，赢得了沿途广大群众的信任，并很快扩充到3万余人，在元兵压境的形势下，大大地激励了抗元军民的战斗意志。

文天祥到临安后，他全力以赴地使局势转危为安。当时，他提出两条有效的战略紧急措施：第一、南宋王朝在投降主义路线统治下，常州、平江、独松关相继陷落，元军已逼近临安。在此国家存亡的关键时刻，文天祥正确地指出，元军入侵过速，后方空虚，而我两淮等许多地区，尚保存着相当的武装力量，只要在临安外围集中全部兵力，与敌决一死战，同时调集敌后兵力，前后夹击，使敌首尾不能相顾，一战获捷，便会大挫敌军锐气，给全国军民以鼓舞，以促成战争形势的好转。第二、他提出立即建立战时体制，分天下为四镇，每镇设都统，全面统御该地区的军政，并组织该地区的军队，全面出击，使敌"备多力分，疲于奔命"，分散敌军兵力，克敌致胜。文天祥这两条应急措施，都未被接受，且以"论阔远"，诬之为轻举妄动，从而失去了扭转战局的大好时机，并于德祐二年(1276)二月五日，南宋瑞宗率百官拜表祥曦殿正式降元。

报国时期 南宋王朝在国难危急之时，依靠投降派贾似道等人，致使组织不起有效的抵抗阵线，庞大的军队在一片混乱中溃不成军，痛失良机。在这个危难之时，宰相陈宜中竟然潜逃，不少战将由于失望而投降，唯独文天祥等抵抗派仍坚贞不渝，奋力拼搏。元军兵临临安城下，通知南宋王朝派大臣谈判投降的问题。此时，陈宜中潜逃，只得派文天祥以宰相身份前去谈判。文天祥受命于危难之时，"国事至此，予不得爱身。"(《指南录后

序》)他不顾个人安危,奉命出使元营谈判。入元营后,自称"大宋状元宰相,"慨然陈词,大义凛然,与伯颜辩难,使敌"大酋为之辞屈而不敢怒,诸酋相顾动色,称为丈夫。"(《指南录·纪事诗序》)元军知难以降服他,便强行扣留。文天祥与敌面对面斗争之时,南宋王朝却正式向元王朝投降了。此时,元军押解文天祥北上,途经镇江时,他在人民冒死相助下,逃出元军的控制,流离转徙,终于找到南宋的流亡王朝,并组织人马,在福建、江西、广东一带地区,与元军展开激烈的战斗,虽曾一度在江西取得了一些胜利,从元军手中夺取了十余县城,但终因寡不敌众,在苦战了两年多之后,战败被俘。

文天祥被俘后,由元军元帅亲自押解北行,从潮州下洋,经历9个月水陆行程,抵达了元都燕京。就在文天祥被俘后不久(1279)发生了崖山大战,血染海水,南宋流亡王朝以失败而告覆亡。文天祥到燕京后,即被"枷项缚手,坐一空室,卫防甚严。"(《纪年录》)在狱中受尽了折磨,元统治者费尽心思地挫耗文天祥对国家与民族的忠贞志气,在漫长而黑暗的3年多监牢生活中,元王朝最高统治者忽必烈曾亲自劝降,又派南宋王朝亡帝赵显前来说降,威逼利诱,无所不用其极,但他坚贞不屈,写下了许多悲壮慷慨的诗篇。他曾有诗句曰:"至尊驰表献燕城,肉食那知以死争。"(《指南录·使北》)抨击了宋王朝最高统治者的投降行径,说明他矢志抗敌,以死殉国,不仅表现了他的忠君爱国思想,而且也符合整个国家民族的利益。他在两次被迫北行中,亲眼目睹了元军所到之处,掳掠残杀,十分悲惨。他写道:"山河千里在,烟火一家无。壮哉睢阳守,冤哉马邑屠!"(《指南录·常州》)"连年淮上水,死者乱如麻。"(《指南录·吊战场》)"遗民死欲尽,莽然狐兔丛。"(《指南后录·彭行行》)"野火无一家,荒草青蔓蔓。"(《指南后录·发淮安》)"揭来南海上,人死乱如麻。"(《指南后

录·南海》)"烟横古道人行少,日堕荒村鬼哭哀!"(《指南后录·越王台》)他目睹种种惨象,悲愤交集,写出这些痛心疾首的诗句,凝聚着他的血与泪,也表现了他对民族苦难的无限忧伤之情,表达了他对山河万里的无限热爱之意。他在诗中更写道:"昨夜三更梦,春风满故园。"(《指南录·沈颐家》)"故园水月应无恙,江上新松几许长?"(《指南后录·苍然亭》)"独自登楼时柱颊,山川在眼泪浪浪。"(《指南后录·登楼》)"清泪难忘父母邦。"(《指南后录·泰和》)这些诗句都闪烁着爱国主义的光辉。他的不畏强暴、顽强的拼搏精神,闪现出一颗拳拳赤子之心。他还说:"但愿扶桑红日上,江南匹士死犹荣。"(《指南录·唆都》)"平生读书为谁事?临难何忧复何惧!"(《指南后录·言志》)为了民族的前程,为了祖国的"红日上",他是"死生浩无愧"(《指南录·有感呈景山校书诸丈》)的。

文天祥在燕京3年多的日子里,元丞相亲自劝他:"既知其不可,又何必为?"文天祥对曰:

> 父母有疾,虽不可为,无不用医药之理。不用医药者,非人子也。(胡广:《丞相传》)

文天祥以忠于父母之邦的爱国之心,坚决否定了博罗的劝降。自此一囚便是3年,在3年中,元王朝大臣多以文天祥为荐者,元世祖忽必烈对此也十分重视,他认为文天祥"是好人"。(《纪年录》)元王朝统一全国后,进行政权建设中,大臣多推荐文天祥。忽必烈由开平返燕京后,问原金国、南宋的南北宰相熟贤?群臣一致认为,"北人无如耶律楚材,南人无如文天祥。"忽必烈决定对文天祥委以大任,并让其大臣通知文天祥,文天祥得知此情后回答说:

> 诸公义同鲍叔,天祥事异管仲,管仲不死,而功名显于天下,天祥不死,而尽弃其平生,遗羞于万年,将焉用之。

(《纪年录》)

文天祥虽然久系狱中,但反元余风并未平静,被元统治者铁蹄蹂躏的广大志士,仍将他视为抗元领袖,他们一再设法营救文天祥出狱。中山府聚众数千人,传说要来救文丞相。这些传闻使元统治者日夕不安,终于决定处死文天祥,以绝后患。

在决定处死文天祥后,一些元王朝大臣仍纷纷上书,认为南方丞相,无如文天祥。还说:"文天祥,宋状元宰相,忠于所事,若释不杀,因而礼待之,亦可为人臣好样子。"文天祥闻说,不为所动,在写给其舅父的遗书中说:"刀锯在前,亦含笑入地矣。"(《与方伯公书》)

至元十九年十二月八日,元世祖忽必烈召文天祥,"天祥入殿中,长揖不拜。左右强之拜跪,或以金挝其膝伤,公坚立不为动。"忽必然说:"汝在此久,如能改心易虑,以事亡宋者事我,当令汝中书省一处坐者。"文天祥回答说:"天祥受宋朝三帝厚恩,号称状元宰相,今事二姓,非所愿也,""愿与一死足矣!"(《纪年录》)第二日赴刑场,他向南再拜,并说:"臣报国至此矣!"从而慷慨就义,时年为47岁。此时燕京百姓,见者闻者,无不泪下。从此,他的英名一直被传诵着,成为我国历史上一名著名的民族英雄。

文天祥以自己的理论与实践,继承与弘扬了中华民族的正气精神,这种精神的实质就是一种竭诚的爱国之心。他的《过零丁洋》、《自赞》、《正气歌》就是体现这种凛然正气的代表作。文天祥抗元失败后被俘,在近4年的屈辱旅程中,不为荣华富贵,高官厚禄所动,矢志不移,震动了元王朝的满朝文武,震动了燕京父老乡亲。他在临刑前,在他的衣袋中存放着一首诀别祖国大地的绝笔词:

孔曰成仁,孟曰取义,惟其义尽,所以仁至。读圣贤书,

所学何事，而今而后，庶几无愧。（《自赞》）

他就是这样地从容赴难，并安然地坐进了中华民族英烈的殿堂之中。他的绝笔诗，感天动地，成为人间正气的一个写照。他说："以身殉道不苟生，道在光明照千古。"（《言志》）又说："江山不改人心在，宇宙方来事会长。"（《有感》）中华民族的发展史中，虽然崎岖曲折，荆棘丛生，就是由于具有这样一种正气精神，矗立东方，中华民族的不断发展，就是在历代如文天祥一类伟大的民族英雄开拓中取得的。

文天祥谢世后，从元代起直到近代的700年中，历代的文人学士、爱国志士，都以敬仰的心境，颂扬他的爱国情操，赞赏他的正气精神。在元初，曾参加过抗元斗争的王午炎在其《望祭文丞相文》中有言曰："名相烈士，合为一传，三千年间，人不两见。"这一评论反映了宋元之际社会人士对他敬仰与缅怀之情。元人脱脱主持的《宋史》中，对文天祥亦多溢美之词。在《文天祥传》篇后论曰："宋三百余年取士之科，莫盛于进士，进士莫盛于伦魁。自天祥死，世之好为高论者，谓科目不足以得伟人，岂其然乎？"明代王守仁在《文山别集序》中说："先生之忠节盖宇宙。"这个"忠节"，不仅是说"忠君爱国之心"，还包含着"仁人之心"，即"教世之忠"的"良心"。他很敬仰文天祥，"感先生之大义"，而"泣然涕下。"罗洪先在《重修富田词堂记》中认为文天祥的气质，"能风万世"，他"指其身，而身乃万世。"清代史家亦论曰："天祥平生大节，照耀今古。而著作亦雄赡，如长江大河，浩瀚无际。"（《四库全书总目提要》1406页）此评言简意赅，可谓至矣。"人生自古谁无死，"文天祥辞世已700余年，"留取丹心照汗青"，他为国家统一、民族振兴和社会进步而奋斗的事业，已在"垂丹青""照千古"！由他继承和发展的巽斋学派的实学思想已同他的名字联系在一起，他的自强不息，开拓创新、浩然正气的思想与精神，已成为中华民族精神中的一份珍贵财富，被弘扬着与光大着。

第十五章　元朝理学及其蕴含的实学思想

由宋代开始的实学思想，到了元朝又有所发展，但并不是完全沿着宋代实学的轨道进行的。因为元朝社会情况有其特殊性，其实学也就有它的特色。元朝的统治者是来自漠北游牧氏族奴隶主的蒙古贵族。这对于中原地区的汉族封建知识分子，对于儒学来说，面临的不仅是民族矛盾，而且还有思想文化的冲突。元朝建国前后所网罗的儒学之士，多半是金、宋，尤其是南宋亡国以后的理学儒士，他们在亡国的沉痛之际，自然要反省理学的责任，并由之检讨理学在宋代出现的种种问题。这就决定了元朝实学思想的特殊性和复杂性，成为中国实学史上自具特色的历史阶段。

第一节　元蒙社会与儒学大势

崛起漠北龙沙的蒙古民族，是逐水草而居的游牧民族。他们在进取中原时，尚处于氏族奴隶制的阶段，与中原地区已经充分发展的封建社会比较起来，自然显得落后。但是，这种氏族奴隶制的蒙古贵族入主中原，何以能容纳代表封建思想文化的儒学？

他们是怎样看待儒学?而儒学在这种特殊的历史条件下,又如何求生存和发展?这是关系到元朝实学思想的社会基础问题。

蒙古民族原散居在我国北方的漠北草原,直到12世纪末,这个游牧民族才从原始部落进入奴隶制社会,但尚未统一成为一个国家。公元1206年,成吉斯汗统一了蒙古各个氏族部落,建立大蒙古国,先后征服了西至中亚,东至华北地区,与我国北方女真族的大金国对峙。到这个时期,蒙古国实是建立在军事征服的基础上,是军事行政联合的国家。进入华北、中原地区的蒙古统治者,起初推行的是氏族奴隶制,驱口为奴,毁农田为牧场。这对于已经发展的封建社会来说,不仅是落后,而且是一种灾难和毁灭。被他们统治的华北、中原地区的人民,是无法生存的,统治者自身也是无法统治下去的。在这种情况下,这些"定居下来的征服者,所采纳的社会制度形式,应当适应于他们所面临的生产力发展水平"(《马克思恩格斯全集》卷4,第83页)。为适应已经充分发展的封建政治和经济制度,蒙古统治者不得不改变原来草原游牧的氏族奴隶制。蒙古社会开始缓慢地向着封建的政治经济形态过渡。这在成吉斯汗之后的窝阔台、拖雷、蒙哥时期,已有所表现。正是在这种情况下,他们收用一些熟悉中原人文地理的人才,录用一些懂得理学思想文化的儒生。

蒙古统治者所收用的人才当中,突出的一位是耶律楚材。他是忽必烈建元立国以前,向蒙古统治者进说和逐渐推行汉化最有力的人物。耶律楚材出身于比较汉化的契丹贵族家庭,是辽太祖的九世孙。耶律楚材的父亲在金朝,"通六经、百家之书"(《元文类》)卷57《耶律神道碑》),金灭辽后,官至金朝翰林待制、礼部尚书。耶律楚材幼受父教,通儒籍,"博极群书,旁通天文地理",并能"下笔为文,若宿儒者"(《元史》本传),是一个汉化很深的封建士大夫,具有深厚的儒学正统思想。耶律楚材26岁时,适

蒙古灭金，耶律氏应成吉斯汗征召，随其西征，备供星相占卜的知识，后在成吉斯汗之子窝阔台手下，更受到信任和重用。耶律氏遂籍此向蒙古统治者陈说汉唐封建政治经济和思想文化的优越性，并提出一系列的建议。在经济方面，阻止蒙古变农业区为牧场，将大批作为奴隶的"驱口"农民改为国家编民，使蒙古控制下的中原地区恢复农业生产。在政治上，阻止蒙古可汗皇帝之下的"分土裂民"，加强中央集权制，为以后忽必烈建立封建君主制的元朝国家，奠定了基础。同时，为恢复和推行封建的思想文化和教育，举用汉儒等方面，耶律氏的一系列建议，亦得到可汗的采纳和推行。耶律氏首先向窝阔台提出，"天下虽得之马上，不可以马上治"的道理，指出要保护汉儒，包括已汉化的金朝儒士，定为儒籍，"官为给赡"(《元文类》卷57《耶律神道碑》)，不可以视为俘虏任意杀戮。由于他的建议，在蒙古铁骑南征的过程中，一大批饱饫孔孟之道的儒士大夫被保护下来。这批儒士大夫，既有治世的经济之才，又有治教的经纶之学。他们对于元蒙刚刚进入中原，为开始走向汉化，是起了重大作用的。其中专事儒业的硕学大儒，更是得到礼遇。例如窝阔台之子阔出，率师伐宋，命北儒杨惟中、姚枢随军南下，负责网罗和保护在战火中亡命奔逃的南儒。因此，蒙古军队至河北，获亡金儒士许衡；南下至德安，救护南儒赵复；拔孝感，得大儒窦默；陷襄阳，收儒士王磐。据记载，除这些名儒外，不见名籍的儒生，被救护的不下千人。许衡在元蒙控制下的北方，向蒙古可汗和王公极力陈说行"汉法"，兴学校，行科举，推行儒教。而许衡本人竟官至国子祭酒、左丞，位列台辅。许衡继耶律楚材之后，为使元蒙接受"汉法"，推行儒学，促使元蒙统治下的北方地区封建化，发挥了很大的作用。在推行儒学中，许衡讲求为学致用，讲求儒学的治世功能等实学思想。在德安被救护并礼送到燕京的南儒赵复，讲学于太极书院。他在北方

系统地传授程朱理学，成为宋元之间儒道的传递者。他的学生和接受其教的许衡、郝经等一批儒士，在元蒙之下，或为治世的能臣，或为讲求实学的大儒。这是赵复对实学的一种贡献。还有亡金的儒生刘因，在元蒙之下虽不受官，但潜心理学，提出以经史补救理学，使理学归于实学。以上这一批理学家和儒士，在传布和推行儒学的同时，在儒学中也兴起朴实用世和实事实功的实学，为元朝的实学思想的发展，起了奠基的作用。这可以说是元蒙统治下实学思想的前期阶段。

及至1260年，忽必烈正式建立了以中原为基础的元王朝。忽必烈未即位前，即受任总领漠南汉地军国庶事，在蒙哥之下，分治华北至淮河一带。他在这一段政治活动中，已认识到儒学和中原文化的重要性，因而除吸收亡金的儒士以外，又广为延揽汉族的理学儒士。由此，忽必烈后来建立的元王朝，比起过去成吉斯汗建立的大蒙古国来说，是更多地承借唐宋体制，并参照已比较汉化的金朝制度，强调"帝中国，当行中国事"(《元史》徐世隆传)。这是蒙古入主中原以后，以更明确的态度接受和推行"汉法"。因此，元朝的建立，使儒学得以进一步推行和发挥作用，从而也就进一步推动实学的发展。

元朝建国后，实学思想所以能够具有深度的发展，固然由于元朝进一步推行"汉法"，进一步走向封建化。也由于一批理学名儒在反省南宋理学的过程中，引起一些具有实学意义的理性思考。他们虽然由宋入元，在元蒙统治下，入为儒籍，其儒学也逐渐受到元蒙统治者的重视。但是，他们仍带着亡国的遗恨，痛定思痛，在思想上不免要反思宋之所以亡，认为理学的空疏和理学内部朱陆的无谓之争，是究有其咎的。为此，一批亡宋的理学之士，在元朝便强烈地要求理学归实，强调儒学本具的修齐治平和明体达用的精神。而对于理学中的朱陆两家，认为只是为学方法上

的分歧，两家应当会同，取长补短，以使理学成为育人治世的有用之学。对于南宋理学这种沉痛的反思和积极的思考，却是具有实学意义的思想，比起元蒙前期的实学，是深进了一步。这种实学思想，原在南宋即将亡国之际，即已有人提出过，到了宋亡之后的元朝，伴随亡国之痛，则更为突出。这就是以由宋入元的南儒吴澄为中心，在元代所以形成一股朱陆会同的思潮深刻的社会原因。

元朝建国后，除了吴澄这位理学大师，在南方还有以金华为中心的朱学人物，其著名人物是金履祥、许谦等。他们以讲学著述终其一生。在对以往理学的反思中，他们以经史为基础，对诸如道统、理一分殊等理学的基本问题，作了具有积极意义的疏解，从中强调实在的"事事物物"是为学的根据。由此，元代金华朱学的人物，便以理论的姿态，在理学中阐发出深刻的实学思想。他们的实学思想，不仅是元代实学思想的一个重要方面，而且对明清实学思想也具有影响。

总之，有元一代，理学及其蕴含的实学思想，有它的独特的内容和形式。而从实学史上来说，元代的实学，又是宋代到明清的中间环节。这就是元代的社会和元代的理学大势。

第二节　赵复、刘因的理学及其实学思想

在元朝建国前后，元蒙网罗的儒士，既有金亡之后的许衡、郝经、刘因，也有在征伐南宋过程中，被网罗的赵复、窦默、吴澄和宋亡后入元的金履祥、许谦等。其中，许衡、郝经、刘因等一批亡金儒士，虽然年长于赵复，但对于元蒙控制下的北方来说，比较系统地获得新儒学（即理学）的，赵复首为其功，而早于赵复入

元的许衡、郝经、刘因，以及姚枢等名儒巨卿，他们的理学却是直接间接得自于赵复的传授。刘因的思想与赵复接近，故把他与赵复放在一起论述。

一、赵复北传理学对元代实学兴起的作用

赵复，字仁甫，湖北德安人，学者称江汉或汉上先生，为南宋末年乡贡进士。据记载，在宋末理宗端平二年(1235)，元兵伐宋至湖北德安，德安官民坚拒不降。城破后，按元兵例定，应屠尽全城，赵复适在其中。其时，北儒杨惟中、姚枢奉元太宗之命，随元兵南下网罗南儒。赵复遂从待屠的俘囚中被姚枢救出，北送到燕京。这位"南寇之囚"赵复，即带着国亡家破的心情，到了燕京，自然拒不仕元。忽必烈召见他，请他回南宋劝诱宋人，遭到他的拒绝。后在北儒姚枢劝告下，他应聘在燕京太极书院主讲程朱理学。

赵复为南儒，虽身陷异族，但作为孔孟之徒，亦有向异族传道的王化之责。这一点，当时由金入元的北儒，后来成为赵复挚友的郝经，曾致书赵复，希望他不要囿于华夷之别，应将儒道"达乎天下"，儒者不当独善其身，而应当使"六经之义，圣人之道"，"衍正脉于异域"，"大放于北方"(《陵川集》卷30《送汉上赵先生序》)。

赵复即在这种国破家亡而又身负传道之责的沉重心情之下，在燕京专为他设置的太极书院讲学。赵复在太极书院所讲的，是关于孔孟以来的道统和程朱理学的宗旨，程朱之学的传系及其著述等方面。赵复在讲学期间，还著有4本书：一是为阐明尧舜至孔孟，以迄于宋儒周张程朱而作的《传道图》；二是专就二程学旨而作的《伊洛发挥》；三是关于朱学的传系而作的《师友图》；四是为明了理学所追求的道德境界，而将伊尹、颜渊等古圣昔贤的语录，编为《希贤录》(详见《元史》赵复传)。赵复所以系统

地传授程朱理学，是因为北方辽金元相继统治，并不完全熟悉南宋理学的真义。因此，赵复从程朱的学旨、传承、书目等方面，向北儒作系统的传授，就显得十分重要。当时元蒙控制下的北中国，真正获悉程朱理学的实质和意义，是得自于赵复的传授。对于赵复北传理学的意义，郝经有一段被后人经常称引的评价。他说："近岁以来，吴楚巴蜀之儒与其书浸淫而北，至于秦雍，复入于伊洛，泛入三晋齐鲁，遂至燕云辽海之间，而先生（赵复）巍然以师道自处，学者云从景附。又为《伊洛发挥》一书，布散天下，使孔孟不传之绪，家至日见。则道之复北，虽存乎运数，然其倡明指示，心传口授，则自先生始。呜呼，先生之有功于吾道，德于北方学者抑何厚耶？"（《陵川集》卷24《与汉上赵先生论性书》）

从上述可以看出，赵复在元蒙统治下虽然不愿用世，也没有直接的讲述实学思想，但是，在宋元鼎革的特殊历史条件下，是赵复首先向元蒙统治下的北方传授理学的。而理学在宋代是新儒学，它是中国封建社会思想文化的主要代表。从理学本身来说，并不仅仅是讲道德修养，它的最终目的，由人的道德修养而后齐家治国平天下，具有强烈的政治性，具有经世用世的精神。所以理学作为封建社会思想文化的体现，而具有的经世精神，对于起自漠北龙沙的蒙古人来说，是先进的思想，因而理学能够成为元蒙推行"汉法"、向封建化过渡的思想依据。这就是赵复传授理学的意义和贡献。

赵复并不是一般地传授理学，而是传授朱学。这对元代实学思想的发展，提供了有利的条件。理学发展到宋代，出现了朱陆纷争，甚至朱陆两家的内部也有分歧。在这一情况下，作为一个私淑朱熹门下的赵复，向北方如何传授朱学，也显得十分重要。首先，赵复以孔孟儒学的宗旨为前导，讲述朱学精神，即以孔孟的儒学精神作为朱学的契领，意在保持儒学修身是为了经世致

用的传统。为此，他向北儒讲论理学时，开列的53个朱子以下的门徒，即按这个原则选择的。至于陆学则被赵复摈弃在外，不予传授。因此，赵复在太极书院向北方学子讲论的是具有致用精神的朱学。当时有一批已身为元蒙的巨公名卿和北方名儒，如姚枢、许衡、刘因、窦默、郝经等，就是直接间接的习得赵复传授的朱学。再由姚枢、许衡等这一批在北儒中既有影响，在政治上又有势力的人物传布和张扬，使朱学在元代成为理学的主导力量。所以朱学在元代"特盛"，陆学则受到压抑。因为这个原因，其学受赵复影响的许衡、郝经等人，既是元代的巨公名卿，又是理学方面重要的朱学人物，也是在理学中成为比较早地疏发和提倡实学思想的人物。虽然后来入元的南儒吴澄重视陆学，但他是以朱学为主去兼取陆学的，其宗旨也是为了朱学的发展，避免朱学的支离，使朱学成为既能明体又能达用的有用之学。总之，赵复系统地传授朱学，在元代影响巨大，成为元代理学的主流，使矜心妙悟的陆学难以抬头，从而为讲求格物，重视实事实行，提倡致用的实学思想，提供了孳生的土壤，并且也直接间接地造就了元代许衡、刘因、郝经等一批实学的中坚人物。元代有一位讲求儒学经世致用的理学人物和大名士虞集，在《跋济宁李璋所刻九经四书》中，称许衡得朱子书于江汉赵复所传，"深潜玩味，而得其旨，以之致君泽民，以之私淑诸人"。以故赵氏"于天理民彝，诚非小补"(《道园学古录》卷40)。虞氏对赵复北传理学这一段话，是从"致君泽民"的致用角度对赵复的中肯评价。

二、刘因以史补救理学的实学思想

在元朝立国前后，得赵复所传理学的刘因，与许衡、吴澄并称三大儒，在实学思想方面也有重要的地位。

刘因(1249—1293)，与赵复、许衡、郝经是同一时期的人，生于保定容城(今河北)，字梦吉，自号静修，遗著有《静修先生文

集》。刘因父祖本金朝人，世代业儒。金亡，刘因仍自视亡金遗血，愿“承先世之统”(《静修文集》卷20《书画像自赞》)，故其一生与元蒙 不合。待元灭南宋，刘因作哀宋赋，借以悼金亡之情。及至元蒙统一中国，刘因学术声名“闻于乡野”，元廷曾几次荐举任用，刘因或旋进旋退，或谢辞不就，以潜研儒学，终其一生。刘因与元不合作的政治态度，一是他以儒者自居，抱有夷夏之防的态度，二是他以为元蒙仅有毡酪之风，嗜杀酷烈，大纲不立，若出而仕元，与之苟合，则有损于儒道之尊。赵复虽不仕元，但还是担当传道之责。而刘因比起赵复更甚一步，他干脆隐迹不出。与许衡比较，他更是绝然不同。据陶宗仪《辍耕录》载，刘因问许衡何以“一聘而起”，热心仕元？许答“不如此则道不行”。许衡问刘因何以不受命出仕，刘答“不如此则道不尊”。这个记载未必真实，但这个对话，则很能说明元代的儒学之士，在面临元蒙异族的统治下，所表现的不同心态。应该说，许衡以为尊道，即当传道。这一态度，其实是符合周公孔子王化的大一统思想的。尤其许衡谓“直须眼孔大如轮，照得前程更远真，光景百年都是我，华夷千载亦是人”(《许鲁斋年谱》，光绪本)。这种没有民族成见的思想，是很可贵的，刘因则未免狭隘的理解儒家夷夏之辨的传统思想。

刘因即以这种态度隐迹不出，潜心儒学。至于刘因对于儒学，据《元史》本传，他早年从砚弥坚受章句之学，但也于其时不满这种“训诂疏释之说”，自觉到“圣人精义，殆不止此”。后得南儒所传程朱义理之学，甚为惊喜，谓程朱之学是圣学精义，尤其“朱子极其大，尽其精，而贯之以正也”。由此，刘因信从朱学。对于程朱理学，刘因深潜玩味，偏于主敬思想，强调自求于己，无待于外，扩充自身固有的德性，做到持守不动心。在他看来，君子在立心之初，在于求得为善为君子的人格，而不当计其能否行用和功效。而尊道不一定就用世；是否能“达道”，也不在于治功。他

很推崇邵雍"虽无官自高，岂无道自贵"的说法，认为儒者尊道，不期于用世与治功，一个道德君子，其德之高，端在于自身的道德修养。修身不仅为本，也是目的，其余为末事。因此，刘因在哲学上主张超然物外，作一个"身端心诚"、仙风道气，情怀洒落的圣贤。这在儒家当中，可称是超尘自善，只求"吾身好"（朱熹语）的独善者。这种超尘独善，并非是老庄一路，而是因为这位儒学之士不满"异域"元蒙统治所表现的思想和态度。

但是，刘因在潜研儒学中，对当时传入北方的理学，却表现了他的积极的见解，而从中闪现了重要的实学思想。他的实学思想，不仅对元代，而且对明清实学思潮的形成，亦起了一定的作用的。首先，刘因的实学思想是从六经的传注与理学的义理这两者的关系谈起的。他有一段很有名的论说，常为明清学者所称引。他说：

> 六经自火于秦，传注于汉，疏释于唐，议论于宋，日起而日变。学者亦当知其先后，不以彼之言而变吾之良知也。近世学者多舍传注、疏释，便读（宋）诸儒之议论。盖不知议论之学，自传注疏释出，特更作正大高明之论尔。传注疏释之于经，十得其六、七。宋儒用力之勤，铲伪以真，补其三四而备之也。故必先传注而后疏释，疏释而后议论。始终原委，推索究竟。……勿好新奇，勿好辟异，勿好诋讦，勿生穿凿。（《静修文集》畿辅本卷一《叙学》）

刘因是肯定理学有圣学"精义"，但他认为理学的"议论"对儒学经典的义理发挥，是由汉唐六经的传注疏释而来的。也就是说，汉唐经训是理学发挥议论的根据，所以汉唐经训与宋学议论是不可以分开，应该是先有经训而后有议论。这是两者关系上的"始终原委，推索究竟"。而就经训与理学这两者来说，质实的经训，是实存儒学精义"六七"的本义，而理学固然长于议论，但于

经训不过只能“补其三四”而已。可是“近世学者，往往舍传注疏释，便读(宋)诸儒议论”，则未免脱离汉唐经训，于是“横发议论”，殆由“新奇”而至于“辟异”，离物而至于“穿凿”，由“穿凿”而至于臆断，以至这种议论走向空疏不实，致害于儒道，淹没圣学“精义”。在刘因看来，读书论学，“必先传注而后疏释，疏释而后议论”，即先治经训而后可以治理学，否则是无根而凿空。

刘因认为，宋之所以亡，同理学空疏有关。宋亡是亡于虚浮的理学。后来清初的明末遗儒，谓明亡是亡于理学，这一说法实本于刘因。就刘因来说，他早年所以厌弃经训章句之学，是因为仅守章句，不能申论大义，致使思想枯息，不明圣人“精义”。但从另一方面看，经训章句本身，毕竟是循守之经，无有穿凿臆断之病，尚可保存经旨“六七”，不是离开经典太远。但问题是经训章句，又不能发露出圣人的精义，而理学的议论正应该做到这一点。可是理学的议论，又往往离开传注疏释的经训，导致无根之谈，以至于空疏。显然，刘因在反省宋代理学的弊端时，提倡传注疏释，目的是补理学的空疏，使理学实学化。这是刘因就理学本身问题提出来的具有实学意义的思想。这一实学思想的类型，又是源于程颐“治经，实学也”(《河南程氏遗书》卷1)的意思。但程颐仅是一种很笼统的提法，没有具体的论说。因为理学中出现空疏不实的情况，是在南宋后期，所以程颐只能提出治经是学问的实在根据。对程颐这一提示，作出具体的并且有针对性的论述的，则是刘因。刘因是针对宋末理学出现的空疏现象，遂以经学的传注疏释等经训，救补理学，使理学置于有根据的经典训释的基础上，由此，阐发出深刻的实学思想。当然，在刘因以前也有一些儒家重视经学训释，但他们排斥理学的议论。而不是像刘因重视经学，是将经学作为理学议论的根据，把经学与理学贯通起来，而从中显露出实学思想。刘因的实学思想不仅在元代成为实

学思想的一个方面，而且对明清之际的实学思想是有影响的。如顾炎武尊崇朱子理学，但强调要“考百王之典”，重视六经，提出“经学即理学”。在这前后，汪中提出“推六经之旨以合于世用”，王夫之“六经责我开生面”等等为人们熟知的提法，并不是提倡回到经训章句的汉唐经学，而是以经学补救“束书不观”的明代理学的空疏。显然，明清这些实学思想，是直接间接受到刘因的影响。

刘因不但以经训补救理学的空疏，而且进一步认为六经就是纪实的历史，提出经即史的观点。他于《叙学》说：“古无经史之分，《诗》、《书》、《春秋》皆史也。因圣人删定笔削，立为大经大典，即为经也”（《静修文集》卷1）。视经为史，隋王通《文中子》的《中说》、《王道》，就曾经提出过。但王通是就体裁来说的。把经的来源看成是史，后来经圣人加工而成为经典，是从内容来讲的。这种经即史的说法从历史上来说，应当说是刘因比较早地提出来的。

刘因提出“古无经史之分”的论点，不仅对于儒学经典，而且对实学思想也具有重要意义。就儒学经典来说，六经从孔子以来，被视为圣人“惠世之书”，是作为六艺之教，五常之道，垂世的大经大法，具有神圣性。而刘因提出经典原是纪实的上古历史，这在客观上无异是抹去了经典的神圣性和永恒性，使之归于平常的历史典籍，归于朴实。这在中世纪是一种大胆的言论。后来的一些思想家，如明代王阳明的反对权威，以己意的主观精神，疏释儒学经典，谓“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事”、概称“五经亦史”（《传习录》上）。他认为史即经，事即道，把经典和儒道看成是史和事。这一说法为王阳明任从己意的心学提供了理论，也为一些不事经典的王学门徒提供了依据。其后的李贽谓“经、史相为表里”，以为记事的史，是经的内容和实质，为

他反对盲从，提倡以实事评断历史人物，制造了舆论。尤其是到了清代，当汉学盛行的时候，一些汉学经生，皓首穷年，终生埋首于经典的一字一音的考据，致使思想枯息，脱离世用。正是在这种情况下，章学诚昂然独起，提出"六经皆史"这一震聋发聩的口号，对汉学起了止迷促醒的作用，从而对庄存与、汪中，尤其对龚自珍、魏源等一些清醒的学者讲改制，讲世用的公羊学，具有引发的作用，从而打破了汉学沉闷的局面。很明显，从王阳明到李贽、章学诚，俱视经为史，以史论经，这一思想应该说是直接间接受到刘因"经即史"的启示和影响。尤其是章学诚，他谓六经是史官的记录，是先王的政典，是历史的记载，很明显是本于刘因之说。甚至章学诚在《文史通议》讲的"古无经史之分"这个名言，也是直接引自刘因的话。

从另一方面看，刘因提出的经即史，而史是实在的历史记录，所以研治经典就在于求实和求真，这一思想的意义，显然具有实学的精神。这在刘因另一篇《叙学》中，也强调了这一点。他说六经是有体有用，"本末具举"，是精与粗、名与实相即不离的，不可以"离本而举末"，"求名而遗实"。而宋儒理学中的一些"议论"，其偏即在于矜谈妙语，以至举其名而遗其实。所谓"实"，是在于"用"，如《春秋》一经，儒者当"为学之用"(《静修文集》卷1)。刘因以为经本于史，而史盖本于事，圣人笔之于书，以惠后世，端在于修身用世。可以看出，刘因虽然对如何致用没有具体的阐说，但他强调以"实"和"用"去看待六经，是从儒学的经典上，提示了实学的思想基础，或者说为实学提供了理论。需要申述一下的是，讲经世致用，讲学在用世，自然不是佛道二氏的事，而本是孔子以后儒学的传统。但儒学发展到宋代为理学，诚然是儒学富有哲理性的发展，是所谓长于议论的义理之学。这种长于议论的理学，虽然在程朱那里，也讲力行和致用，也讲从修齐到

治平的一以贯之。但问题是，他们的议论更多的是重视性与天道，具体到个人，重视修身的道德修养，以为这是本，是体，其它为末为用。这样就使后来理学末流仅在性与天道上议论，难免趋于空疏，从而脱离世事，忽视致用，以至视治世之才为末技。这在南宋末年已成为严重的现象。正是在这种情况下，刘因以质实的经训和纪实的史学看待和激活经学，以补救理学空疏的现象，使理学置于有用的轨道上，力图恢复儒学用世的精神和传统。当然这不是简单的恢复，因为儒学已发展到理学这一特殊的历史条件下，这就 需要从儒学的根本问题上着手，而不是简单地指责理学的缺陷所能解决的。刘因以经训和纪实历史的经学论，抉露出儒学经典的实在性和致用的精旨，作为宋儒理学议论的根据，从而为儒学所依据的经典这一根本问题上，提示学在用世、治世的实学理论，提供了实学的思想基础。这种从经学论述经世致用的实学思想，是开启了明清之际实学思想的路径。这就是刘因实学思想的意义所在和他这一思想的可贵之处。

第三节　许衡、郝经用世的实学思想

如果说刘因为元代实学思想，从理论方面提供了基础，则许衡、郝经是具体阐述和推行儒学用世的实学的。他们对实学不仅身体力行，而且就学以致用方面，比起刘因有更细致深入的论说。也由于他们是元代立国前后的名公巨卿，因而他们的实学思想影响也就更大。

一、许衡讲求实用实行的实学思想

许衡与刘因及后来的吴澄，称元代三大理学家。因为刘因、吴澄长于潜研精思，对于理学及其实学思想的贡献多在理论上。

而许衡热心用世，一些理学家批评他在理学上多是“粗迹”。但在另一面，许衡对于讲求理学实用实行，学在致用的实学来说，在元代是很突出的一个人物。

许衡（1209－1281），字仲平，金河内（今河南沁阳）人，学者称鲁斋先生。其著作有《许文正公遗书》。

许衡本亡金儒士，入元应试中选，占籍为儒，受忽必烈器重，先后任京兆提学、国学祭酒、左丞，位列台辅，身显廊庙。他与赵复、刘因不同，热心仕元。在元朝建国前，许衡向元帝疏陈《时务五事》，极力推动元蒙行“汉法”和重视儒学。元蒙建国时，许衡受命参取唐宋官仪，为元朝定官制、立朝仪，又与郭守敬更订历法。在任国学祭酒时，以儒学六艺教习蒙古弟子。一般说来，许衡在元朝立国前后，对元蒙走向封建化，保护儒学和儒士，向蒙古推行中原文化，起了极大的作用。后来元朝于延祐年间，以程朱经传注说为考试程式，使程朱理学首次成为官学，固然是南儒赵复北传理学而当为首功，但许衡是起了直接的作用。因为如此，当时和后来的理学名儒，俱称许衡为儒道“承流宣化”，而被视为“朱子之后一人”。

许衡34岁以前生活在金朝，其学多是经训章句。但当时的许衡也已不满于北方老儒所授的这种“句读训解”。后来他从姚枢那里得赵复所传程朱理学，抄朱子《四书集注》等理学著作，读之欣喜异常，回来对他的门徒说，“今始闻进学之序”，当弃去昔日章句之学。许衡由此对程朱，尤其朱子的著作，“旦夕精诵不辍，笃志力行，以身先之，虽隆冬盛暑，不废也”。许衡“自得伊洛之学，冰释理顺，美如刍豢，尝谓终夜以思；不知手之舞、足之蹈也”（《元朝名臣事略》卷8《考岁略》）。从此，许衡崇信程朱之学，终生不改。对元朝的理学来说，许衡是继赵复北传理学之后，在元蒙统治下更广泛推行理学最有力的人物。

许衡对理学的天道心性说，基本上是传述程朱学旨，虽然他自己也有议论，但其大端不出程朱范围。不过，他从理学中也发挥出一些积极意义的思想。如他谈的理到精气，再化生到世界万物的序列中，讲到“相对”矛盾问题。他说，理是“无对”的绝对，没有矛盾。但由理到“至精之气”，是具有相对的阴阳，即有了阴阳二气不同的矛盾。阴阳二气的矛盾交错，就有了包括人在内的万物。万物当然也就具有刚柔、动静等诸多相对的矛盾。在许衡看来，任何一物所具有的矛盾，既是相对的又是相济的。阴阳刚柔的矛盾和变化，正是阴阳消长和胜负相报，是“此一气消缩，彼一气便发达”，“天下事，常是两件相胜负，从古至今如此……。所以相报复到今不止”。矛盾的双方，是“要去一件去不得，天依地，地依天，如君臣、父子、夫妇皆然”（《许文正公遗书》卷 2《语录》下）。不仅如此，许衡又进一步说，矛盾相对相济，互相对待，而矛盾的两方，又以一方为主。即他说的，“两物相依附，必有一个做桩主”（《许文正公遗书》卷 2《语录》下）。如动静，以静为主，其它如内外、上下、本末，俱以内、上、本为主，盖万物的矛盾“皆然”。许衡关于物之有相对待的矛盾观点本于朱子。但朱子无如许衡这样特别强调矛盾的普遍性和提出矛盾的主要方面。这一思想在理学中是具有积极意义的因素。

尤其值得提出的是，许衡在谈到矛盾胜负相报，最后消融或定质于不偏不倚、无过无不及的“中”时，对“中”作了有意义的疏说。他说“中”者，是“时有万变，事有万殊，而中无定体。当此时则谓中，于彼时则非中矣；当此事时则此为中，于他事则非中矣”。由此他强调“中”有“随时之义”，其要在于“随时变易，以合于道”（《许文正公遗书》卷 2《语录》下）。关于“中”，程朱也讲到过。朱子于《中庸章句》言之尤多，其中也说到“中”的本质不离于“道”、“理”。许衡自然也传述了朱子这方面的思想。但许氏强调

"中无定体",尤其值得我们重视。在许衡认为,"中"是"时既不同,义亦随异",简单的说,"中"即"适时之义"(《读易私言》)。许衡所解释的"中",实际上是冲淡了程朱以"道"、"理"为"中"的绝对本质。本来,程朱解"中"也有"随时""适时"的意思,但这是从"变易"来说的,其实质还是存在着不变的定质。而许衡在传述程朱这一思想时,是特别强调"中"的"随时"、"随事"性,忽视"中"的本有绝对性,使"中"成为"无定体"范畴。这种对程朱之学强调一面,而忽视另一面的做法,正是许衡在理学上表达新义的办法。

许衡在理学上虽属朱学范围,但他讲物物具有矛盾的普遍存在和"中"的"随时"、"适时"之义,是他身处长期的民族矛盾和连年战争中,尤其是在金元鼎革的情况下所采取随时和适应的态度的反映。要进一步指出的是,许衡能随时顺应时事变革,由金入元之后,仍热心用世,不拘民族成见。而这一态度又决定了他在理学上反映出顺应时事和致用的实学思想。也就是说,许衡的实学思想,与他在理学上具有一些积极思想因素有关。

关于许衡的实学,也是从他对于理学"隐僻"空疏的不满开始的。首先他批评宋代有一些理学家只是口说能文,实"害于道"。他有一段很切实的话,可称入木三分。他说:

> 二程朱子不说作文,但说"明德、新民",是学问中大节目……。今将一世精力,专意于文,铺叙转换,极其工巧,则其于事所当文者,缺漏多矣。今者能文之士,道尧舜周孔曾孟之言,如出诸其口,由之以责其实,则霄壤矣。……文章之为害,害于道。(《许文正公遗书》卷1《语录》上)

许衡又进一步说,这些口说能文之士之所以"害于道",是由于他们说的尽是一些似是而非的"近理",而非是切实的"实理"。如反观宋末,其"文章近理者多,然得实理者少,世所谓弥近理而大乱

真。宋文章多有之，读者直须明著眼目”。这种“近理”之文，“都于纸上摆布成文，则于事物之当文者，所缺多矣”(《许文正公遗书》卷1《语录》上)。

许衡揭露宋末理学不仅指出空说无济于事，而且即使那些口说能文之士，其所说所文，虽极工巧，也只是“近理”而不合于道。更不用说他们于事物更是隔膜了。总之，他们“摆布成文”，不近于“实理”。所谓对于“事物之当文者，所缺多矣”，即不能说出“事物”的所以然，不能触及实质。所以他们说的那一套，“责其实，则霄壤矣”，即把他们那一套放到实际上去检视，则是两回事了。

从许衡对宋末理学的批评和分析来看，有两点值得注意，一是他说的“实理”，不仅仅是指合乎儒道的理，而主要是指事物的实在之理；二是他说的“事物之当文者”、“责其实”，是指一切道理要验之于事物，触及事物的道理。这说明许衡对理学的要求，是具有事物的实证性，才认为是“实理”，否则都是“害于道”的“近理”。很明显，许衡说的“实理”，就是事物的实在的道理，是事物的所以然。在许衡看来，这个“实理”才能合于道。

由此涉及到的一个重要问题是，他所理解的“道”又是什么？这个问题不仅关系到他对理学的看法和要求，而且也是他在理学中阐发实学思想的根据。许衡在他的《中庸直解》中说，这个“道”，不是远离人们日常行用的东西。如果“道”是“高远难行之事，则便不是道了”。“道”应当是“众人之所能知能行者，故道不远于人”。而人们以“道”行事是否正确，又当根据自身的日用常行即可判断。他举《中庸》“执柯以伐柯”这个古老的传说，说要制做一个斧柄该多长，看你自己伐树用的斧把是否合适就知道了，不必远求。许衡由此引申说，“若为道的人，厌其卑近，以为不足为，……务为高远难行之事，则便不是道了”。他批评一些理学

家，脱离日用之事，尽在“深求隐僻之理”，“要知人之所不能知”，“要行人之所不能行”。这种难知难行的隐僻之理，于事无补，实是“欺名而盗世”，周、孔圣人是不肯做此类事的。许衡在批评一些理学家脱离日用常行，专事于“隐僻”之理的同时，提出“道”应当是接近“众人”，而非是“高远难行”之事。而“众人”可知可行的“道”是什么？许衡认为要包括“民生日用”的“盐米细事”。他说，“大而君臣父子，小而盐米细事，总谓之文，以其合宜之义，又谓之义；以其可以日用常行，又谓之道。文也、义也、道也，只是一般”（《许文正公遗书》卷1《语录》上）。在这里，许衡把盐米等民生问题，视为义和道。在他看来，义是“合宜”，合乎时宜，故也是义，而道即是宜和义，因此道是“日用常行”之事，不是什么高远难行，也非是一般百姓难知难行的隐僻之事理。显然，许衡把道所以归结为众人的“民生日用”，因为它是日用常行之事，合乎众人的时宜之事。这也就是说，许衡把道视为一般的日常生活之事。

不惟如此，许衡由道即是民生日用，即是宜、义，又进一步指出伦理纲常，就是日用人伦。而人伦的根本，就是穿衣吃饭的“生理”问题，从而提出学者当以“治生最为先务”这一有名的观点。这在《许鲁斋年谱》中，载有许衡的一段文字，值得引录在这里：

> （许衡）言为学者，治生最为先务。苟生理不足，则于为学之道有所妨。彼旁求妄进，及作官嗜利者，殆亦窘于生理之所致也。诸葛孔明身都将相，死之日，廪无余粟，库无余财，其廉所以能如此者，以成都桑土，子孙衣食，自有余饶尔。治生者，农工商贾，士君子当以务农为生，商贾虽为逐末，亦有可为者，果处之不失义理，或以姑济一时，亦无不可。（清郑士范撰，并载于《许文正公遗书》卷6《国学事迹》）

许衡是说，学者最为先务的“治生”，是在于满足衣食的“生理”。

而"治生"固以农为主，但商贾能以义取利，亦属"治生"之事。"治生"能满足衣食，"不窘于生理"，自然可以杜绝旁取妄求，也杜绝作官嗜利。诸葛亮所以廉法、不嗜利，因其重视"治生"，子孙衣食自有余饶，故不必嗜利，自能廉洁。在这里，许衡还把"治生"当作道德论的基础，以为衣食足，在下的既无妄求，在上的自能廉洁，自是人人尧舜，三代再世。对于这个问题，许衡在讲孟子制恒产时，也强调这一思想。他说，"尝谓中国之俗，必土著有恒产，使安其居，乐其俗，上田种树，父子兄弟嬉嬉于田里，不知有利欲之可趋也。民志一定，则治道可行也。孟子说王道，便说明君制民之产，使足以仰事俯畜，其旨深矣"(《许文正公遗书》卷 2《语录》下)。许衡讲的制民恒产，与前面所举他的"治生"论联系起来，是在于民有恒产，衣食足，安于生，即能安居乐俗，民志安定，无嗜利，无妄求，则民风正，"不知有利欲之可趋"，自然"治道可行"。这些在许衡看来，绝非靠口说能文之士所能达到的，也不是空谈心性，专事"隐僻之理"所能达到的。显然，许衡是把人伦道德问题，置于社会经济生活上来观察的。这在中世纪的元代，实是一种进步的思想。而这一思想，是从道德论上强调重视民之衣食"生理"，作为学者首当重视的先务，也是学者用世的实务。不难看出，许衡说学者的先务是民之衣食"治生"和民之恒产，都在于强调儒学要学在治世，实用实行。无疑，这是许衡的实学思想，而且是许衡实学中具有光彩的思想。这种实学思想，自然与他视"民生日用"为"道"的思想，是相互贯通的。

应当进一步指出，许衡以"治生"为学者的先务，强调为学之道即在于日用常行之事。当时人王旭有《上许鲁斋先生书》，称"先生(许衡)以道鸣世，践履于平措者，皆三才之实学。发挥于事业者，皆三才之实用"(《元文类》卷 37)，指出许衡所论儒学的"道"，是实学实行。王旭的评论，当是符合许衡自己曾经表白的

"圣人之道，当真知，当践履"的精神。由此需要申述的是，虽然朱子也讲力行践履，但主要是指道德的践履。而许衡的力行践履，固然也包括道德的践履，但主要是指"实学、实行"，是指"民生日用"、衣食"治生"。并且把这种用世的践履，放在首要地位上。这一点，在许衡的理学思想中，是一个很突出的方面。而就践履来说，许衡又提出"实践"说。据另一部《许鲁斋集》载，许衡谓"万般补养皆虚伪，只有操心是要规，惟心得而实践者，乃知其始有味"（卷6《古今儒先议论》）。在这里，许衡所谓"心得"，即亲身体验，心知默识。而心知者，又必当以实践，惟有能够实践才"有味"，也就是能够付诸实践，才是有意义的。可以看出，这个"实践"，是他强调力行践履，实学实行思想。在认识论上的概括。这个"实践"的意义，比起"践履"显得更丰富深刻。"践履"是主观向实际的推行，而"实践"不仅是主观向实际推行，而且也包括能够推行于实际，并且在实际中能达到效果，即许衡说的获得"有味"。所以从范畴来说，许衡心目中的"实践"，其内涵和外延，比"践履"要深刻和丰富。许衡的"实践"说，是他从哲学上抽绎出来的范畴。也因此，"实践"这一范畴的提出，既是对实学思想的一种理论性的贡献，也是对哲学史的一种贡献。从实学史来说，许衡提出"实践"范畴，对实学思想的深化，无疑也是有贡献的，对后来的实学思想的发展也起了积极影响。如明代重要的实学人物薛瑄，称许衡"不尚文辞，务敦实行……，盖真知实践者也"（见《许文正公遗书》卷末《诸儒论赞》）。在薛瑄看来，许衡在理学中，能够"务效实行"，是由于许衡的"真知"并且"实践"，因而他把许衡视为实学思想的先导者之一。薛瑄每每提到学在致用、实学实行时，总要以许衡这方面的言论为格言。

许衡所提出的"治生为先务"，重视"日用常行"的"民生"之"道"，对明清实学的发展，更有直接的影响。如明代泰州学派创

始人和实学思想的重要人物王艮，即承继许衡这一思想。王艮讲的“日用常行”、“日用是道”等等，这些为人们所熟悉的说法，不仅承继许衡的思想，而且也直接沿用许衡的话。尤其作为明代王学重要人物的黄绾，在晚年批评王学的重要人物王龙溪等人其学空虚不实时，认为当以“治生”为“君子之学”。他说“君子为学，岂不治生……。此孔门所以有游艺之训，《大学》所以生众食寡，为疾用舒之道也……。如此则可守终身，子孙后学皆有所赖而有恒心也”(《明道编》卷 2)。这是说，“治生”是孔门游艺即格物之学，也是《大学》的精神；而“治生”，衣食足，君子可以守身不坠，亦为后世学道者所依赖。这一段话，正是许衡讲过的“治生”和治道的意思。明代另一个著名学者何塘，对理学多有不满。他通过对许衡的致用思想，批评理学的弊端时，称许衡是“道以致用为先，而不徒乎性命之奥”(《许文正公遗书》卷末附许衡《碑记》)。以上所举，都在于说明，元代许衡以“治生为先务”的实学，以及相应提出“实践”的范畴，为后世一些学者所肯定，对后世实学思想的发展，是起了积极的影响。当然，也有批评许衡的，如王阳明说，“许鲁斋谓儒者以治生为先之说，亦误人”(《传习录》)。王阳明是潜研心学的理学家，对许衡首重实学实行和“治生”，自然有不同的看法。但王阳明这种看法，恰恰从另一面证明许衡不是志在“性命之奥”，而是在儒学中致力于以“治生”为实务的实学人物。

二、郝经“用世”的实学思想

与许衡同时而稍晚的郝经，其实学思想又另具特色。郝经，其父祖是金朝儒士，世居陵川(今山西晋城)。郝经生于金朝元光二年(1223)，卒于元世祖至元十二年(1275)，字伯常，学者称陵川先生。在 20 岁时金亡入元，得元蒙统治者重视，曾任江淮荆湖路宣抚副使，蒙古国信使。其遗著有《陵川郝文忠公集》(简称《陵

川集》)。郝经幼受庭训,饱饫儒学,后从姚枢那里得赵复所传程朱理学,由此崇信理学,"一以穷理尽性,修己治人为本,其余皆厌视而不屑也"(《陵川集》卷24《与汉上先生论性书》)。也因此,郝经与赵复同道,而结为挚友,相互推崇。郝称赵以师道自处,学者云从景附,使伊洛之学布散天下,孔孟之绪得以家至日见,"先生(赵)之有功于吾道,德于北方之学者。"(《陵川集》卷24,《与汉上先生伦性书》)。赵复则称郝经"挺然一气,立于天地之间者,盖亦鲜矣。"(《陵川集》卷15,荀宗道撰郝经《行状》)。

郝经深契周敦颐的《太极图说》、《易通》、和邵雍的先天后天说,以及张载《西铭》。在他看来,起初"孔子赞易,以为易有太极,一再传至于孟子,后之人不得其传焉"。直至宋世周敦颐,张载、朱子大儒,方使孔孟之学"粲然"于世(《陵川集》卷26《太极书院记》)。由此,郝经认为"易有太极"是理学的核心,以周敦颐《太极图说》为开宗,至朱子而彰著。所谓太极,郝经说"太极者,天地之心;心者人之太极也"(《陵川集》卷17《心》)。这是说心为太极,或者说心具太极,其本质是生生之理,即"生者太极之本原也"。太极是天地万物的本根,宇宙的根源。郝经即以这种具有太极的心,以统性情和理气。于是将天道到人道,皆统贯于太极。所以他说的心为太极,实是尊大此心,并以此心与理沟通起来。当然,郝经以太极言心,不是说心具天地万物,而是说心具有生生之理,具体地说,心是具有万物生生的理智。郝经即以此心为太极出发,去疏说性情、理气及道德修养。其学虽大体属于程朱一路,但其阐说理学的种种内容,即自具有特点。

郝经从太极是心这一观点出发,不仅以太极统贯理气、性情,而且在文献上也统贯经史。他称生生不易之理的太极,贯于理气,其理亦自是完足之理。而理与事势,理是无不定,势不恒定。因此,当把握固定之理,以审不定之势,是所谓握符持要,以

应其势机，则天下无不定。而势机的变化不定，即是治少乱多的历史。所谓六经者，即事具王者兴废之势，善恶之理。这就是他说的，六经备“王者之迹”、“王者之事”、“王者之道”，圣人因其史事“删定笔削，创法之制”(《陵川集》卷38《一王雅序》)，于是而有六经。以故，六经也是史即历史的纪实。

郝经即由理与势，到经与史，提出他的经史论，而显露出他的实学思想。他有一段比较典型的话：

> 孔子定六经，而经名始立，未始有史之分也。六经自有史耳，故《易》，即史之理也；《书》，史之辞也，《诗》，史之政也；《春秋》，史之断也；《礼乐》，经纬于其间矣，何有于异哉？至马迁父子为《史记》，而经史分矣。(《陵川集》卷19《经史》、《学》)

于此，郝经提出“古无经史之分”说(《陵川集》卷19《经史》、《学》)，旨在说明经不可离开有实在形迹的史。因为经的内容就是“王者之事”的形迹，不过史是经过“删定笔削，创法立制”而视为经的。郝经由此进一步说，“治经而不治史，则知理而不知迹。治史而不治经，则知迹而不知理”(《陵川集》卷19《经史》、《学》)。郝经讲经史通贯，固然是针对儒学中专事经训章句之学，但主要是说明六经由“事”、“迹”、而见“善恶之理”(《陵川集》卷38《一王雅序》)，以阐述理事的关系，是理不可以离事，离事不可以言理的道理。这是为理学实在化的一种论点，与刘因一样，也为元代实学提供了思想的依据。

有必要说明的是，在本章上一节讲到刘因实学思想时，谓刘因是比较早地提出“古无经史之分”说的。而郝经也似乎差不多在这个时候讲到这一观点。到底是谁先提出的？学术界已有人提出这一问题，这里不能不简单的回答一下。从年龄上说，郝经略长于刘因，但刘因年寿不永，只活到40多岁。这就是说，刘因

提出这一观点是在他40多岁以前。而刘因去世时，郝经正仕途奔波。他真正读书写作，还是在他作"信国使"出使南宋，被贾似道软禁长达16年的那一时期。他为"托言垂后"，遂于软禁中著述"凡数百卷"，其载"古无经史之分"这一内容的《经史》篇，即作于斯时。而斯时的刘因则已作古。这就说明，郝经讲"古无经史之分"，是在刘因之后，也可能他是承袭和发挥刘因之说。当然，郝经所发挥"古无经史之分"的观点，比起刘因显得具体深刻。但这里当可肯定的是，比较早地明确地提出"古无经史之分"这一重要观点的，是刘因而不是郝经。由于刘因提出这一观点，不仅对于实学思想，而且对于史学、经学，以至于理学，俱发生重大的积极的影响。明清黄宗羲、顾炎武、尤其章学诚，受到刘因这一观点影响的痕迹，则更为清楚。为此，我们在论述郝经实学思想时，不得不把这一问题交待一下。

就郝经来说，他不仅为元代儒学提示实学的思想，而且他与许衡一样，也是身体力行，思大有为于天下。他在《志箴》中表示，"不学无用之学"，"不务边幅事，不作章句儒，以之而行之，不为忧患移，不为利欲拘"（《陵川集》卷21）。又在《答冯文伯书》表示，"君子诵书学道，砥节砺行……，固期有用，而不与草木腐埃尘飞，安忍视天下毙而莫之救也"。其所谓学道"有用"，是当"以天下为己任"（《陵川集》卷24）。于此，郝经主张儒者为世，当有济世安民的胸怀，"结发立志，挺身天地间"，有"大功大利及于万世"的功利实绩。在他看来，不管治世还是乱世，"人之于世，治亦有用，乱亦有用"。"知己之有用，与己之有为，而必于用必于为者"。诚能如此，"以天自处，以生民为己任而不渝也"（《陵川集》卷19《时务》、《学》）。总之，郝经强调诵书学道者，要"辨天下之大事，立天下之大节，济天下之难"（《陵川集》卷24《上紫阳先生论学书》）。显然，郝经讲的学在致用，其用是指治世救弊的大用，

而不是区区于道德的践行。这点，颇近似于南宋陈亮所谓“作大有功于天下”的“豪杰之士”。

郝经这些话，并非是纸上的豪杰之言，一是他为奉劝不肯仕元的南儒赵复，和隐逸不出的杨奂（即紫阳）这一批儒学之士；二是为他自己由金入元，积极仕元而表白。他所谓“治亦有用，乱亦有用”，“辨天下之事”，是针对元蒙建国前战乱的情况，认为南朝（宋）无法再存，而崛起漠北的蒙古，已奄有燕云北土，直下江南，其势必有天下，握有九鼎。在这种情况下，他以为儒者当用世，推行儒道，兹可“济天下之大难”，否则生民更陷于水火而“莫之救”。他主张儒者用世，推行儒道，是促使元蒙实行“儒治”，包括行汉唐法制。郝经这种用世思想，在当时的历史条件下，是积极的进步思想。因为儒学和汉唐法治，是代表中原已发达的封建政治、经济和思想文化，以此向元蒙推行“汉法”，使元蒙由氏族奴隶制走向封建制，无疑是推动历史的发展。所以他以生民为己任，要“大功大利”以救民的主张是最切合历史发展的经世致用，是对儒学用世精神的发扬。

郝经主张儒者“大功大利”的用世说，确有实绩，并非仅是“口说能文”而已。这表现在他向元蒙 统治者陈言的《思治论》（《陵川集》卷47）。他说“国家奋起溯漠，奄有北土”，收燕云，灭西夏，得关中，覆汴梁，下荆襄，取蜀汉，席卷夷夏。”但“取而不知治，犹获石田”等于无用。而欲治之，其“致治之道”，在于“修仁义，正纲纪，立法度，辨人才”，“完一代之规模，开万世之基统”。这实际上是要元蒙以汉法和儒学作为元蒙立国的“规模”和“基统”。这一点，他不久又向元蒙统治者疏陈的《立政议》，讲得更明确。他说，元蒙“光有天下”，必须“附会汉法”，使天下可治，垂统万世。所谓“附会汉法”，是因为郝经认为元蒙统治者由漠北入主中原，不能一下子抛弃原有的制度和习俗，不能完全汉化，必须

有个过程。为此，郝经主张要学习元魏和金源那样，逐步附会汉唐法度。对于元蒙来说，当“以国朝之成法，援唐宋之古典，参辽金之遗制，设官分职，立政安民，成一王法”(《立政议》)。郝经以儒学大一统观点，视他的这些建议是“用夏变夷”。其本意是以周天子典章文物，由鄙而野，逐渐向外推行，使四边夷狄接受周的典章文物，即为华厦，入于中国，一统天下。这是把落后民族的思想文化，推向进步文明的积极思想，并无民族的狭隘观点。郝经在元蒙即将统一中国的时候，依“用夏变夷”的思想，向元蒙统治者建议实行汉法和儒治，以中原文明统一中国，消除民族矛盾。这在当时的历史条件下，是起了推动历史进步的作用。他的这些思想和建议，不少为当国者忽必烈所采纳。他与许衡等元代大儒一起，为元蒙由氏族奴隶制走向封建化，作出了很大的贡献，成为进步的历史人物。这表现了郝经在元代儒学中，是讲求“有用”之学，志在实事实行，大有为于天下，应天下之时，成天下之事业的豪杰。用他自己的话来说，他从16岁“束发学道”，读圣贤书，“不学无用之学”，是为了“佐王经世，拨乱反正，以为事业”。因此，郝经不仅有着以史证经，以事证理的经史、理事的实学思想，而且他身体力行，在元蒙封建化的进步过程中，成为有实事实功的豪杰人物。

第四节　吴澄“会同朱陆”的实学思想

如果说，许衡郝经的实学是注重推行儒治和“汉法”的话，那么，由宋入元的吴澄，则是注重在理学的派别和分歧中，取长补短，“会同”趋一，使理学归于既能明体又能达用的轨道上发展。这在客观上为理学注入清新的空气，带来了活力，从而在他的理

学中显露出具有实学意义的思想。当然，吴澄的这种实学思想，与许衡、郝经比较，不是偏于实行，而是偏于议论。而这种议论性的实学，对元朝实学的发展，提供了思想理论。

一、吴澄的身世及其理学的倾向

吴澄(1249—1333)，字幼清，号草庐，抚州崇仁(今属江西)人，27岁以前生活在南宋，其后大半生是在元朝度过的。在理学上，他与许衡同宗朱学，称"南吴北许"。他于理学孜孜矻矻，终生潜研，"深造自得"，号为元代理学大师。他于经学亦有成就，留下《五经纂言》巨著。其诗文有《草庐吴文正公集》(又称《吴文正集》)。

吴澄在理学上虽属朱学，但他一生潜研理学，自有心得。于天道观，他以为天地日月和人物，俱本于"一气"。这个"一气"，在他的天道观中，实是他的一种设置，是为安置相对待的"太极"。只有"太极"才是宇宙的本始。太极是"一气"之运化的原因。关于太极，吴澄称它是"至尊至贵无以加者"。它无形无象，声息泯然，无增无减，始终一般，是一个寂然不动的绝对体。但太极所以成为"一气"，成为天地万物的原因和根本，则在于太极本身具有动静之理。这并不是说太极能动能静，它只是随"气机"之动静而动静。如人之乘马，人随马的动静而动静，人是寂然不动的。由此，太极从它的"全体自然"来说就是"无"，从它的"主宰造化"来说就是"帝"，从它赋予万物来说就是"命"，从"物受以生"来说就是"性"，从它"具于心"来说就是"仁"。所以太极不仅是宇宙本体，而且又具有道德的属性。太极与理，在吴澄的理学中，在性质上是相通的。在他那里，理是形成万事万物的所以然，即他说的"凡物必有所以然之故……。所以然者，理也"(《吴文正集》卷2《答刘教谕》)。太极与理的安排，就它是宇宙本原来说是太极，就它由"一气"化生二气五行以至万物的过程来说是理。可以看出，

吴澄的天道观，基本上是属于朱学，但又并非是朱学的“规矩”。他在从宇宙到具体万物中，阐述太极和理的性质和位置时，尤其突出宇宙本始的太极的意义。而太极散殊于万物中，又以人为最贵，而具有太极意义的本心。因而显示吴澄在理学方法上，其心性修养说，也就强调“先立乎其大”。正因为如此，在心性论方面，他不拘于朱学“规矩”，而往往渗取陆学，为他“和会”朱陆的思想，奠定了理论基础。

“和会”朱陆问题，是吴澄理学的特色。吴澄虽讲朱学的气质之性，但如何去其气质中的恶与不善，恢复天地之性，也就是如何识见天理，吴澄不是沿着朱子格物穷理的方法，而主张先从自身发现善端，扩充善端，是所谓“就身上实学”，“不待求诸外”，称为“自新”。由此，吴澄强调读书问学，当以“尊德性为主”，“次以道问学”。在他看来，首以立大本之心，而后读书问学，博问思辩，才不至于支离泛滥，游骑无归。这在理学中，实际上是主张以陆学的“高明简易”，与朱学“笃实邃密”结合起来，在朱陆之间取其长而补其短。从陆学来说，虽然立大本之心，有“头领”，但缺点是缺乏朱学“缜密”的致知工夫。从朱学来说，虽有笃实的致知工夫，但缺点是尽陷于“下学”之工夫而趋于烦琐，缺乏“上达”的“力行之效”。因此，在朱陆“和会”中，使“下学”与“上达”统贯起来，使“立大本”与“致知工夫”结合起来，抛去朱陆门户之见，回到儒学“一以贯之”的轨道上来。

吴澄强调先立“大本”，首以“尊德性”，这并非是“宗陆背朱”，离开朱学门槛。恰恰相反，吴澄的本意是站在朱学的立场上，取陆学之长，以补救朱学的缺罅。因为朱学从朱子去世以后，其后学尽事格物穷理，其间支支节节，越讲越烦，越是具体就越是烦琐，而往往模糊了理学修齐治平、明体达用的精神。朱陆当年的鹅湖之争，陆谓朱“支离泛滥”，这在宋元之际的朱学末流

中，正可以说是不幸而言中。吴澄作为元代的理学大师，终身潜研理学，对宋以来朱学的这种日益严重的流弊，深为忧虑。而朱学这种日益严重的流弊，当然也就容易忽视致用和经世的问题。这是吴澄讲朱陆"和会"的思想背景。而在"和会"朱陆中，使理学规正为修齐治平的儒道传统的方向，是他"和会"朱陆的目的和愿望。对吴澄来说，他正是从这个带有根本性的理学问题的阐发中，透露出实学的精神。

二、从实学视角"会同"朱陆

在"和会"朱陆中反映出实学精神，在元代不是个别人的议论，而是一股思潮，吴澄只是其中的一个主要人物。讲求实事实行，注重经世致用，本是儒学的思想传统。儒学从宋以后即成为理学。理学在南宋时又出现朱陆分岐，后来形成门户之争。到了宋末元初，它已影响到理学能否继续延存，能否正常发展。元代所以掀起一股朱陆"会同"("和会"、"兼综")的思潮，从当时参与议论的理学之士来看，基本上是从理学如何有用这个思想背景出发的，它是关系到元代实学思想的一个重要内容。

我们知道，朱子在认识天理的方法步骤上，是强调由外以体验内知，即由身外的格物穷理，以达到内在的致知。这一过程亦称致知、下学的笃实工夫。而格物工夫中的一项主要内容是读书博览。但是，这个由外向内的格物穷理，在朱子门下不免趋向言语训释，"流为训诂之学"。其中陈淳、王柏这些朱子的后学，已不免如此。及至朱子在元代的裔孙朱小翁(芮)，竟已泛滥于经纂训释。这些都说明朱子以读书为格物的主要内容，其趋向便是支离烦琐，正落入"博而不能返约"的弊端。清初全祖望即指出，朱学在宋"端平以后，闽中、江右诸弟子，支离、桀戾、固陋，无不有之"(《宋元学案·东发学案》)。这些朱学后徒，多以辑录、纂注为能事，鲜能谈致用的实学问题。然陆学又如何呢？陆学从杨简起，

把陆子象山“发明本心”，极端地发展为以“明悟为主”，“不起意为宗”(《宋元学案·慈湖学案》)，以至有不少陆学后徒，“不读书、不穷理、专做打坐工夫”(陈淳《北溪文集·答陈师复之一》)。这一情况，又诚如全祖望说的，是“一往蹈空，流于狂禅”(《宋元学案·絜斋学案》)。显然，陆学原初主张“先立乎其大”，“发明本心”，其后学末流不免极端地流入空疏，更谈不上于世有补。当然，朱陆两家这一情况，是指朱陆的后徒而言的。就朱子、陆子本人来说，他们作为南宋一代理学大师，还是重视经世的治道问题的；朱子本人，尤其重视治世和事功。在他们那里修齐治平是一以贯之，没有忘记治国平天下的致用问题。所以朱子、陆子，尤其朱子的理学，并不能说是空疏无用。朱陆二子在为造就理想人格的道德修养方法上，始见分歧，而后才涉及到哲学的认识问题。可是，到朱陆后学，把朱陆二子的歧见扩大为无谓的门户之争，各趋一端，以至忘了“师教”的经世精神，都趋于空疏无用，于世无涉。

不过，朱陆的后学当中，也还有一些门徒并不固守门户，严守门槛，而是在朱陆之间“出入”，取长补短。如朱学中的黄干弟子饶鲁，其学亦取陆说，有“不同于朱子”之处。吴澄即是饶鲁的后学，亦受其影响。至于詹初、曹建、汤中、汤汉等朱学的门下者，他们解经说义，也多在朱陆之间“往来”、“出入”，以“折衷诸儒”，“或引诸家以翼朱子，或舍朱子而取诸家，不坚持门户”(《慈溪县志》)。陆学当中，有些后徒也不株守陆学门墙，而是对朱、吕、陆，融通取长，“一以贯之”。到了宋末元代的郑玉、吴澄、虞集等名儒，即以自觉的态度，对朱陆的分歧和对理学的危机，作了认真的反思。他们的反思，是从对理学能否延存和正常发展这个角度出发的，是出于对理学能否保持既能修身又能用世这个角度出发的，也就是从修齐治平这个整体的角度出发的。所以这种反思

的本身，亦闪现出实学的精神。正因为具有这种思想背景，他们能以孔孟之学的传道者的责任感，采取超然的开明的态度，去看待朱陆争论的具体问题。他们认为，朱陆二子过世以后，其后徒所争门户，是偏离当年朱陆的学旨，致使儒学统绪，难以为继，也就是儒学修身和用世为一体的传统精神，不能延续下去。他们具体分析说，朱陆两家之学的分歧，各自的长短利弊，业已暴露清楚。现在当以维护儒道为重，抛弃门户之见，在朱陆之间取其长而避其短。持有这一观点的，当以宋末元初的郑玉为代表。郑玉"和会"之说，对后世影响甚大，这里有必要摘引他的一些原话。郑玉在《送葛子熙之武昌学录序》中说：

> 陆子之质高明，故好简明。朱子之质笃实，故好邃密。盖各因其质之所近而为学，故所入之涂(途)有不同尔。及其至也，三纲五常，仁义道德，岂有不同者哉！况同是尧舜，同非桀纣，同尊周孔，同排佛老，同以天理为公，同以人欲为私。大本达道，无有不同者乎？后之学者，不求所以同，惟求其所以异。江东(朱学)之指江西(陆学)，则曰此怪诞之行也；江西之指江东，则曰此支离之说也，而其异益甚矣，此岂善学圣贤者哉！
>
> 朱子之说教人为学之常也，陆子之说才高独得之妙也。二家之学，亦各不能无弊焉。陆氏之学，其流弊也，如释子之谈空说妙，至于卤莽灭裂，而不能尽夫致知之功。朱氏之学，其流弊也，如俗儒之寻行数墨，至于颓惰委(萎)靡，而无以收其力行之效。然岂二先生立言垂教之罪者？盖后之学者之流弊云尔(《师山文集》卷3，明刻递修本)。

这里所以引录郑玉的话，是因为他讲的这些在元代具有代表性，并且他讲的这些也比较公允、深刻。按郑氏之说，朱陆二先生当初的分歧，只是为学途径不同，但两家之学宗旨无有不同，是大

同小异。而就为学途径的小异来说，只不过是一个简易高明，一个缜密笃实的差别而已，无足大怪。这种小异之处，自然也算是利弊之长短，但不能因此看成是两家对立。只是两家后学，不明师意，各走极端，以至成了流弊。郑氏此说，其要在于指出朱陆两家之学的长短和得失，为"兼综"、"和会"朱陆之长，制造舆论。

如果说，郑玉为"和会"朱陆制造舆论，则吴澄在于提出如何"和会"朱陆的具体办法。吴澄说："朱子于道问学之功居多，而陆子静以尊德性为主。问学不本于德性，则其弊必偏于言语训释之末，故问学必以德性为本，庶几得之"(《元史》本传)。吴澄之说，是以儒家传统的尊德性和道问学的关系，作为"和会"朱陆的原则。吴澄并不是排斥朱学下学致知的笃实工夫，相反，他很重视致知工夫的。但是他说这种致知工夫的道问学，首先要立心、立志，立定为学的目的和宗旨，所以要以尊德性为本，是所谓"先立乎其大"。这样，道问学能首先立定志向，去作具体的下学致知工夫，就不至于博而不能归约。吴澄此说，实际上也符合朱子为学的思想。朱子生前与何叔京、周叔谨的信札，尤其晚年与叶公谨、胡季随的信札，都提及为学当先立志，而后作切实的格物功夫，这样方有"本领"，也就是有头绪。而在陆子象山来说，也并不就是只要尊德性，只讲"先立乎其大"，而不顾及问学工夫。朱学的后徒，攻击他只明悟打坐，不读书，不作切实工夫。这个说法如果对陆子本人则不尽符合事实。故从朱陆本人来看，他们的为学方法，虽各强调某一方面，但基本上又大体接近。当然朱陆生前对为学方法各自强调一面，也确是为两者的"庸劣"后徒、推之于极端，造成流弊。这一前后情况，郑玉、吴澄是很洞悉的，所以他们才"会同"朱陆之长，以避其短。否则理学将因此萎坠，斯文扫地，何谈用世，何论治国平天下。

本属于朱学范围的吴澄，所以积极主张"和会"朱陆，在很大

的程度是想以陆学之长，补苴朱学支离的缺罅，以振兴朱学，使朱学走上既能明体又能达用的正常发展的道路。吴澄这种愿望，自然有助于消解包括陆学在内的整个理学的派别之争。应当承认，吴澄"和会"朱陆的思想和举措，是具有积极意义的。朱学在元代已成为主流，是元代理学儒士讲实学，讲经世致用的思想依据。而吴澄取陆学之长，使朱学获得正常的发展，这正是为实学提供更好的思想基础，或者说为实学思想的发展，提供更好的土壤和条件。

这里也必须讲一下的是，吴澄提出以尊德性为本，而后道问学的原则，去"会同"朱陆，不仅影响了元代实学思想的发展，而且直接间接影响于后世，如明初崇仁吴与弼的"兼采朱陆"，在吴氏门下受业的陈献章由此导出的"静中体认"等等。此说源流而下，及至王阳明有"范围朱陆"、"进退"朱陆（《明儒学案·师说》），在朱陆之间取舍，形成以良知为本体的王学体系。所以，吴澄等人主张的兼取朱陆之说，从另一面来说，又成为明代王学的先声和肇端。甚至王阳明的《朱子晚年定论》，作为他取舍朱陆的根据，也是以吴澄弟子虞集《跋朱先生与陆先生书》为模本的。这就说明，吴澄兼综朱陆之说对后来理学发展是有影响的。而这种影响，对于后来实学思想的内容和特点，又不无关系。

三、吴澄在经学和道统论中的实学思想

吴澄作为元代的理学大师，对于经学方面，对于"真知"与"实践"的哲学方面，对于以求是为"执中"的道统论方面，具以理论姿态为元代及后世的实学提供了思想和理论。

首先，吴澄继朱子之后，对五经由汉唐训诂，推向义理的疏解方面，作了很大的功夫，至晚年成《五经纂言》巨制。我们知道，从宋以后，理学所依据的是对五经的解释。可是，直到宋元之际，并未全部完成对五经的义理性的疏解。虽然程颐，尤其朱子以义

理解经，但主要精力是放在《四书》方面。对于五经中的《易》、《诗》已完成外，对于号为难治的“三礼”中，朱子“以《仪礼》为经”，编次通释，成《仪礼经传通解》，但这只是“草创之本”，并未完成。至吴澄时，按朱子筹划之意，费时几十年，完成朱子未竟之业。黄百家称朱子门人“深通经术者甚少，草庐（吴澄）《五经纂言》，有功于经术，接武建阳（朱熹）”（《宋元学案·草庐学案》）。而五经中，吴澄尤以“三礼”“用功最勤”，成为宋元时期礼学方面的“最著者”。吴澄以“三礼”为主的《五经纂言》，不仅继朱子之后进一步扫除了汉唐没有生气的训诂气习，而且清理了一些理学儒士在经学上的空言浮词，拨去了迷雾。这为理学家谈论实学提供了较好的儒学经典。须知，汉唐以后的儒学之士，凡提出任何一种思想观点，或是引经据典，或是通过对经典的笺注等办法。在宋元以后，由理学而及于实学，更是离不开对经典的疏释。《五经纂言》对理学及其实学的意义，即在于此。所谓实学，固然是关于经世致用，实事实行的方面，另一方面，也包括对实学所依据的理论及其经典作学问和实在的工夫。吴澄的《五经纂言》，所具的实学意义，即属于这一方面。程颐谈儒家的实学时，起初也是从这方面谈的。他说：“治经，实学也”，“如国家有九经，及历代圣人之迹，莫非实学也”，又说，“人患居常讲习，空言无实者，盖不自得也。为学，治经最好”（《河南程氏遗业》卷1）。程颐是说，研治儒学经典，学有根基，明悉先王先圣的治世之迹，是实学。有这种经学根基，才能“推之于事”，如“登九层之台，自下而上者是”（《河南程氏遗书》卷1）。这样，一来可以避免佛道二氏的混淆，二来为治学和治事，可以避免“空言无实”。所以，吴澄在宋元之际，针对理学出现的空言无实，尤其针对那些言语训释的汉唐经学，以其毕生精力，研治五经，确是对理学及其实学的一种贡献。

由于吴澄对五经的研治具有程颐所说的“实学”精神，因此，

他除了极力主张的“和会”朱陆以外，还力斥空言性理，矜谈妙悟；反对死读书，不切近实际；更反对不结合自己的心身，而空言教人。他说“不就身上实学，却就文字上钻刺，言某人言性如何，某人言性如何，非善学也，孔孟教人之法不如此”。他举例说，读书看到别人“记录”说的燕京如何如何。可是又见“他人记录不同”，对燕京如何，说法不一。于是这个读书人仅以这两本“记录”，去“参究比较”，字句考证，也不知所以；于是“愈添惑乱”，“愈求而愈不得其真”。吴澄接着说，与其死读书，“凭人之言”，终至于“惑乱”，何不亲到燕京，实见“宫阙如何，街道如何，风沙如何；习俗如何，并皆了然，不待问人”（《草庐精语》）。这个例子是说，读书讲经，欲考究其实，当以亲身体验，切近事体。他讲“就身上实学”，是从反对“文字上钻刺”这个角度上说的，意在主张实见实行的“实践”，并非是己身随心所欲的唯心主义。吴澄说，性理者，“皆是天地之理”，而体现于“日用事为”，所以“认得日用之间，随其发见”（《草庐精语》）。这是说，性理本于天道自然（“天地之理”），显现在日常的生活中，就应当是实事实见。故求性理，当从“日用之间，随其发见”，并非是“文字上”，或是从“某人”那里可以“钻刺”出来的，更不是凭空妙悟出来的。这是吴澄针对宋元一些理学家空言无实的习气，所强调的实学精神，也就是求实精神。

吴澄强调亲身体验，强调在日用常行中随其发现。因此，他在讲到学以致用时，又特别强调“用”的实行工夫。他说“学者工夫，则当于‘用’处著力”（《草庐精语》）。所谓“用”也不仅是指简单的行用，而是把“用”提高为“实践”，使“学”与“用”赋予更深刻的意义。在他看来，读书在于悟得道理，而行用于事。他说，“读《四书》有法，必究竟其理而有实悟，非徒诵习文句而已，必敦谨其行，而有实践，非徒出入口耳而已”。他即以“实悟”、“实践”，疏

解理学上的格物与诚意问题，说“实悟为格，实践为诚”(《草庐精语》)。按他的说法，格物在于实悟，懂得实在事物的道理；获得道理又敦行实践，即为诚意。由此，读书知理，“知之必好，好之必乐”(《草庐精语》)。“既乐之”，则必行之于“实践”。以故“知理”与“实践”是二而一，表现了诚心实意，是所谓知必乐行，出于自觉，不待勉强。这种知必乐行，本是理学的一个话题，也可称得上是一个命题。但吴澄对这一命题，是以实在的“真知”为知，以切身体验，并又以行用的“实践”为行。这可以说是把知与行，即真知与实践，置于实在的基础上。由此把理学上常说的知必行、行必知，赋予为知必能行，行必能知；真知当能行之于实践，实践成为知、真知的验证和根据。这样，他说的“实践”即成为知行的最高品位。至于知，吴澄强调的是可以验之于实践的知，而非仅是内在的德性之知，强调了知是实践获得的。他谈学与识时说，“圣门一则曰多学，二则曰多识”(《草庐精语》)。“多学”、“多识”，当然是要对先圣昔贤的经典遗册能够默识心通。但在吴澄这里，“学”、“识”与“真知”、“实践”联系起来，与现存的实在联系起来，使“学”、“识”不仅在于知，而且又在于能够“实践”的行。因此，他对于理想人格的造就，一方面要具有完美的道德的人格，更重要的是，要具有“学”、“识”的人才。为此他在担任太学司业时，即以“多学”、“多识”的要求，定“教法四条”：“一曰经学，二曰行实，三曰文艺(指书算、棋、射之类)，四曰治事”(《元史》本传)。其中“行实”、“治事”这两方面内容，又明显的是在于使这种“学”、“识”可以实事实行的“实践”。这表现在吴澄的理学中，蕴含着实学的思想。而这种思想，对实学来说是具有理论的意义。

这里应当提出的是，从许衡提出“实践”之后，吴澄以他理学大师的识见，对“实践”的意义又有新的发展。从知行方面说，吴澄是把“实践”作为知行的根据，因而从知识论来说，即是把“实

践”作为认识的主要手段。这就比起许衡深化了一步，前进了一步。当然，吴澄所讲的“实践”，是强调学必于行，知当于行，而行是“日用之间”的实事，具体来说，是日用人伦，还不是我们今天说的社会生产的实践，群众活动的实践，并没有完全成为科学的范畴。但是，从许衡较早地提出“实践”以后，吴澄又对“实践”概念的丰富和深化，对于当时实学的思想发展，具有理论性的贡献。

吴澄对实学思想的另一重要贡献，是他提出的“时中”精神，也就是在学以用世的当中，要有求实的精神。

吴澄关于“时中”的求实精神，是他在道统论中显露出来的。按道统之说，是肇端于《论语·尧曰》篇中所谓尧以“允执其(厥)中”四字传舜，而称之为“中庸之德”。至孟子而及，不得其传。及至北宋周张二程，而上接孟子，又讲起“允执厥中”这个所谓大中至正、中道的思想。到南宋，李元纲在《圣门事业图》中，将尧舜至周孔、孟子，周张二程上接孟子之传，这一传系，逐加排列，谓之道统。由此而有道统之名。接着，朱子以《大禹谟》“人心惟危”至“允执厥中”四句联系起来，称之为道统十六字心传“密旨”、“秘诀”。朱子这一道统论，通过他疏解的《中庸章句》和《尚书·大禹谟》篇，对孔子“时中”思想，抉幽发微，谓尧舜以来，尤其周孔，其处事接物，日用动静，端在于求得随时适当的“恰好”、“合道理”的“中”。这个“中”的把握，就是在具体事物中，求得一个当与不当、是与不是的“是处”。这是把握礼义纲常和日用事为的原则和方法，是所谓“执中”。至此，朱子完成了由孔子发端的道统论。朱子认为，儒学尽管有多方面内容，时际不同，举措不同，但以求“是”的“执中”，可以把定其精神。在我们大体上了解道统论的由来和基本精神之后，便容易清楚吴澄的道统之说中，如何阐发出具有实学意义的思想。

首先，吴澄对道统由尧舜传至宋代的“近古”时期，以元亨利贞排列，谓“近古”的宋世，是“周子其元，张程其亨也，朱子其利也，孰为今日之贞乎？未之有也。然则，不可以终无所归哉！”（《元史》本传）此说再结合吴澄的其它篇籍，知道他是隐隐然的以“贞”为己任，要直承朱子其“利”，自许为朱子而后的道统接续者。他对于道统的精神，即他说 的“孔圣传心之印”，作了有意义的发挥。他有一段比较典型的论述，这里不可不录。他说：

> 庸者，常而不易之理，然不可以一定求也。庸因中以为体，中因时以为用。昔之过也，今为不及。彼之不及也，此为过。随时变易，而不可常者，中也。夫理之常而不易，正以屡易而不可常之故。一定，则恶（焉）能常而不易哉？珠两不易，衡之常也，胶其权则奚取？然则权之前却无常，衡之所以有常也。时中之谓庸，盖如此也（《草庐精语》）。

朱子是通过对《中庸》一书，阐发道统论的，吴澄也是如此。按吴澄之说，恒常不易者，并非是“一定”不变，而是随时变易。过去以为过与不及，不等于今之过与不及，是因为时际不同，这正是以变易为常的道理。这个变易为常，实即不常之中而有常。如不因时变易，则反而不常。由此，对于任何事体的行用，以随时适当为用，即“因时以为用”，这就是所谓“中”。这也就是说，“中”就是随时、适宜，不可以故守。过去理学家多是强调“中”有定体，理为恒常，而吴澄谓“中”是因时变易而有的常，反过来以用为体。而理之所以为常，盖在于不常为常，即“屡易不可常之故”。他以铢两和衡与权的关系，就是论证这个道理。

吴澄在疏解“中”的因时这一思想时，是具体的阐述为随事而求其是，即“各因其事，各随其事”（《草庐精语》），要因人因事，求得当有的是处。一个人的所谓知，即在于对各种不同的事；能辨其是非的界处。他说“知得某事之为是，某事之为非，而不讨分

晓，仍旧糊涂，是戕贼其智”(《草庐精语》)。在具体事物的用处上，分晓是非的界处，在吴澄看来，这就体现了心或心体。他说“孔子教人，未尝直言心体，盖日用事物，莫非此心之用。于其用处，各当其理，而心之体在是矣”(《草庐精语》)。这是说，在事物中辨其是非，则处事就能“各当其理”。可以看出，吴澄不仅强调学以致用，而且在实事实行中，又强调在具体事物中，要明晓合理的当是之处。这种就事物而求各当是处，自然是包含着因时、随时的精神。这一思想，正是发挥朱子道统论的“执中”观点。

吴澄即以因时随时的“执中”求是精神，进一步申述为用世的“务实之学”。他以为“务实”是道统“执中”的精旨，是所谓“始终一信，中允而外谅，然后无愧于古人务实之学”(《草庐精语》)。这里的“一”，即视为道统十六字“秘诀”的“惟精惟一”，“中允”即十六字“秘诀”最后四字的“允执厥中”。显然，吴澄是把道统十六字心传，看成是“务实之学”。因为作为工夫的“惟精惟一”，是在具体事物中，不过是求的是处，求的各当其理的合理之处而已，都是具体的实在的“务实”。这就把道统“执中”之义，讲得更切实，把它归之于求是与求实。

讲到这里，应当申述一下的是，儒家，尤其到宋以后的理学家，讲“执中”和阐发“执中”精神的“时中”、“大中至正”、“中道”，以及相关的“经权”等思想时，虽然也讲道与理的亘古不变，但道、理又是体现在气及日用人伦的具体事物上。而对具体事物，包括人伦物理，又强调因时、随时，强调“权”的灵活性一面。所以汉儒提出过“实事求是”。到宋以后，尤其朱学一派，包括其后学吴澄在内，这一思想已逐渐明显。这从实学史来说，儒家的实学思想，是有一个孳乳发育和成熟表露的过程。宋元时期从朱子到吴澄为代表，在他们的理学中，其所显露出来的实学思想，正可以说是发育的阶段。而后的明清时期，儒家实学思想可以说是进

入成熟和表露的阶段，并成为一种思潮。自然，明清时期实学思想的成熟和表露，又因其时代所使然，故其实学思想比起宋元时期来说，又具有新的质点。但是，也很清楚，从宋元到明清，实学思想有着前后渊源关系。如果这样联系起来，则吴澄的实学思想，如为了使朱学既能明体又能达用而主张的"会同"朱陆；把知行置于实在基础上的"实践"；以及疏解道统"执中"为求是求实的"务实之学"，等等，对于宋元时期实学思想作了理论性的贡献。当然在这个阶段具有理论贡献的，还包括提出"古无经史之分"的刘因在内。由此，吴澄以及刘因在实学史上，不仅对于元代，而且对于明清实学思想进入成熟时期，起到了直接或间接的作用。当然还要指出的是，吴澄以及刘因，在实学方面多是理论的色彩，其具体致用、身体力行方面，自然不及许衡、郝经。许衡、郝经在实学上多从"用处"着眼，作出了业迹。他们可以说是实学思想的践行者、实行家。这是从吴澄的实学思想，来联系元代实学的情况。不过，就元代实学来说，也还有另一种情形，那就是金履祥、许谦所别具特色的实学思想。

第五节　金履祥、许谦在经学中的实学思想

宋以后，理学的主流是朱学。朱学内部也分为若干派。其中金华一支，从朱子高弟何基开始，经王柏、金履祥、许谦、柳贯、宋濂等，历经宋元明，相延不绝。他们在元蒙时期，是南方理学的重镇。金华这一派，虽能够保持朱学的正统精神，但也不是单纯地传述朱说，它也有一些学术风格和思想特色。这就是在经学中，为求实而敢疑古，为救空疏而重视经史，为世用而能作新义。在

其著述中，往往显露出深刻的实学思想。

一、金履祥重经史的实学思想

金履祥(1232—1303)，字吉父，学者称仁山先生，受业于鲁斋王柏，遂为宋元之际金华朱学的传人。他在南宋末被授史馆编校，未受命。宋亡，入元不仕，以讲学著述终身。其遗著有《仁山文集》和几部经注。金氏之学虽成于宋元之际，但其主要影响则在元代。他的弟子有许谦(白云)、柳贯、吴师道、赵宏伟等，俱为元代的理学儒士，而其中以许谦为最著。因此，在元代北方以赵复、许衡、刘因、郝经等为大儒，而南方则以金履祥、许谦等为大儒。至元末明初，朱元璋立国，所起用的所谓浙东儒士，如刘基、宋濂、章溢、叶琛等，就是金履祥、许谦的后学。

金履祥在年青时，即有强烈的用世和爱国之心。当元兵进至襄樊，临安危急之时，金氏以布衣上策，请宋廷以精兵由海道，直捣元兵空虚的燕蓟，以解南方宋兵在襄樊的危境，但不为宋室主事者采纳，遂作《广箕子操》，谓宋室昏暗，无力回天，虽不能作壮士能臣，但愿学箕子，作遗民守志。

金氏在理学上，虽宗奉朱学，但不拘守。清儒陆心源在序金氏《尚书注》时，谓金氏“其学以由博返约为主，不为性理之空谈，经史皆有著述，《尚书》则用功尤深”。陆心源称金氏治学，能由博返约，不尚空谈，重经史这三个特点，大体上是概述了金氏之学的精神。

所谓能由博返约，其博与约的关系，涉及到理与一、尊德性与道问学之关系，是理学经常讨论的问题，曾引起朱陆的争论。金氏“由博返约”，当属于朱学路数，但比朱子又讲得更为深切，颇具新义。在金氏看来，所谓理、太极、道，都本于真实的“事物”。《周易》讲太极，是以六十四卦俱为实在。而六十四卦者，实是“天地、人事、时义、物理之常变”，其间“又加纵横、差互、对待，而相

为意义"(《仁山文集》卷2《西伯演易》)。于此而有太极、道和理。太极的意义,实见于卦,也就是见于事物。故太极与卦,即理与事物,亦即理与万殊的关系,是理在万殊的事物中。他在《祭北山(何基)先生文》说:"盖一理散于事物之间,俱真实而非虚事",而"事物莫不各有恰好之处,所谓万殊而一本,一本而万殊"(《仁山文集》卷1)。他说的理,是作规律义,其事物各有"恰好处",是指事物各有特殊的性质和具体的规律,诸如小至蝼蚁草木,大至日月星辰,各各具有特殊规律性,是自身完足的所谓恰好。但是,各自恰好的诸多事物,又具有普遍的规律,是所谓"一理"、"一本"。这个"一理",或称"理一",自然是本于万殊的事物,故"一理"通于万殊,是即"一理所通"。因此,"一理"也就不是在事事物物的万殊之上的另一种东西,而是本于"真实"的"事物"。这种把"理"实在化,是金氏理学中的一个合理的思想因素,也是他实学思想的理论依据。这个问题,他籍何基论说"理"问题,曾作了一段很深刻的解说:

> 理只是个恰好处,此便是中,便是至善。自古圣贤相传,只是这个。天下万事万物,各各不同,而就每事每物中,又各有恰好处。故事理虽不同,到得恰好处则一,此所谓万殊而一本。然其一本者,非有形象在一处,只是一个恰好底道理在事事物物之中,此所谓一本而万殊(《论语集注考证》卷2)。

这里,金履祥是以道统的执中和道德的至善,来解说理的意义,说明理不过是万事万物本身存在的恰好之处,因而具有共同性,是所谓"恰好处则一"。这就是一本、一理的真实意义,而并不是在万事万物恰好的道理之外,另有一个理的东西独自存在,是即"一本者,非有形象在一处"的意思。也就是说,一本、一理是在"事事物物之中",万殊的事事物物本身即含盖一本、一理。金氏

通过“理一分殊”这个理学上的重要命题，以说明事物之理是理的前提和基础。而认识事物本具完足规律的“恰好之处”，即认识事物本有的道理。从哲学上说，金氏是着意发挥体在用中，以用而显体的观点。显然，金氏在一理与万殊之间，亦即在理一与分殊之间，不仅强调了万殊事物的实在性，更重要的是强调万殊事物是一理的根本，故一理是“真实而非虚事”。这是金氏对“理”的实在性所作的论证，尽管这种论证是通过形式逻辑来进行的，但在当时，恰是一个很深刻精彩的思想。朱子的理气相即论，谓理在气中，气中有理。而金履祥则是侧重发挥朱子气中有理，无气则无理的一面，从而对程朱理一与分殊的关系，是侧重从万殊去讲理一，而不是从理一去讲万殊。这一点，后来金氏向他的及门弟子许谦传道时，更明确地提出，儒学的功夫，当致力于分殊，由分殊而至于理一。他说：“吾儒之学，理一而分殊，理不患其不一，难者分殊耳。（许）谦由是致其辨于分之殊，而其归于理之一”（《论语集注考证》卷5《传道白云》）。这是说，为学首在于分殊，为学功夫之难也难在分殊。这种由万殊而见一理，即由用而见体，从认识的路线来说，与以往的某些理学家是有所区别的。

正是由于金履祥首先重视对万殊事物的认识，而后归于一理的普遍规律，是陆心源说的金氏主在“由博返约。”因此，金氏指责理学在这方面的弊端。他说“今之君子语理者，或遗事论心，或外天下国家。毋乃与圣人之言有间，与噫！其弊也久矣”（《论语集注考证》卷2《伊尹复政》）。金氏是在于说明，如果由理一而分殊，仅谈理一，则必然弃事而任心，遗去天下国家世事。这不仅为学空疏，而且弊害于天下国家。这自然与周孔圣人的遗意是有区别的。不难看出，金履祥就理学上“理一分殊”所作的论说，意在补救理学的空疏，而从中说明他极为重视“事事物物”，把“事物”当做为学的基础，是为学的首要功夫。这正是他在理学中所

具有的实学精神。其后，他的弟子许谦即承其说，明确提出“分殊而理一”的命题，进一步赋予新的意义。明末黄宗羲推崇金履祥、许谦的“分殊而理一”，认为是具有“以救时弊”的社会现实意义（《宋元学案》《北山四先生学案》按）。

金履祥不仅重视天下国家的世事，救弊理学的空疏，显示出他的实学精神。而且，他重视经史，以经史补实理学。这一点与刘因相近，但内容和特点又有不同。我们知道，儒学发展到宋代的理学阶段，仍然离不开对六经的解说，从中表达理学家的观点。但是这种涉及经典和历史的问题，理学比起汉唐训诂来说，因为敢于议论而往往流于“凿空臆说”的极端现象。这是后来理学趋于空疏的一个重要原因。而对经典和历史的“凿空臆说”，则又必然影响理学的致用问题。正是这个原因，促使金华朱学对经典和历史采取比较求实的精神。其中王柏著《书疑》、《诗疑》、《中庸沿革论》、《大学沿革论》，指出以往解经的不实或浮诞的现象。甚至对朱子的一些经传注说，也敢于提出疑难。其后，金履祥即承其绪，作《尚书注》，进一步对《书》经本身的问题，也敢于纠正，正其谬误。例如《书》的《高宗惊彤日》内容，金氏认为不是为武丁祭成汤事，而是“祖庚之时绎于高宗之庙”（《尚书注》卷6）。后来王国维从地下卜辞实物考证，证明金氏之说的正确性（《观堂集林》卷1）。不唯如此，金氏对朱子一生用力最勤的《四书集注》，亦致疑难，指出不少问题。这是在朱学门墙内的弟子和后学中，极少有人敢这样做的。但作为朱学传人的金氏，声称这样做端在求实，据实而有言；只有这样，才真正为朱子的“忠臣”，而不是滋事的“谗贼”（《论孟集注考证跋语》）。对于历史，主要是上古三代王政的历史，金氏作《资治通鉴前编》，上自尧舜，下接司马光的《资治通鉴》。金氏对上古这一段历史，加以考证，剥去一些汉学经生和一些理学家对三王事迹的神化和浮诞不实之说，使其

归于朴实，然后据实“表年系年”，(许谦《资治通鉴前编》序)，而成一部上古史纪年。金氏力图把上古历史，视为三王政事的真实记录，表现了他求真的务实态度。对理学来说，更起有补实的作用。因为理学多半是靠对儒学经典的疏解。而经典的朴实，自然影响理学的实在程度。金履祥对经史的求实态度，正反映了他在理学中所蕴含的实学精神。这直接影响他的入室弟子许谦。

二、许谦在理学基本问题上显示的实学精神

许谦(1270－1337)，字益之，学者称白云先生。他5岁时适宋亡，其成学和著述是在元代。金履祥入室弟子甚多，但以许谦为最著，成为金华朱学在元代的重要人物。许谦一生于经、史、理学著述甚丰，今存《许白云先生文集》及多部经注和著述。他的学术思想的影响，在元代不仅在南方荆杨吴越，且播及北方的幽燕齐鲁。

前已说过，朱子以“执中”讲道统的精神，作为传朱学衣钵的金履祥和许谦，自然也重视朱子的**道统论**。许谦在谈到理学与道统关系时说：“凡言统者，学亦在其中。”(《读四书丛说·中庸上》)。认为当以“统”率“学”，“学”在“统”中，强调道统是儒学的主体，或者说是儒学的精旨。许谦此说是在于说明，求是求实的“执中”道统之义，是贯穿儒学的各个方面，尤其在致用方面，更当如此。许谦把“执中”之义向着积极的方向，作了精细的发挥。他认为“中”者，即无过无不及的“恰好之处”。儒者穷年皓首，穷理致知，端在于致用时求得并且把握住日用人伦、事事物物本有的恰好道理。如果懂得和把定这个道理，也就把定了“事物之理”，则行事而得当。这是当年金履祥向这位高弟许谦授业时所说的为学要领。“圣人之道，中而已矣。谦由是事事求夫中者而用之。”(《仁山文集》卷5《传道白云》)许谦一生讲学、著述，即奉此为宗旨。许谦对道统论的这一番议论，其要在于要求儒家要重

视对具体事物的认识;而认识事物的目的,又在于行用于实际事物。这一思想明显地透露出求实致用的实学态度。

当然,许谦关于认识"事物之理"也不是泛而无统,而是要会归于一理。他以程朱的"理一分殊"之说,展开他的这一思想。他说不应由"理一而分殊",而应该是由"分殊而理一",由具体到一般,统综会元。他在《答吴正传书》中说,为学之要,当"求之于分之殊",方可以"知夫理之一"。(《白云集》卷3)对于这一点,许谦在《姚原鲁字说》中指出:"道之流行无间,形于目,接于身,错综于万事,罔或非出于此,则统综会元,其有在乎。"(《白云集》卷3)。这是说,道赋散于万事万物中,求道当由万事万物中求取,即由具体的"事物之理"而会归于一理。许谦由此批评一些学者,不由"分殊而理一",是"语大而遗细,言远而忘近",即不以具体的切身的事物为前提,是为学的一大弊害。他说:"譬之日月星辰皆天也,举弃之而独指苍苍者,曰天之全体在是,正今日学者之病也"(《白云集》卷3《姚原鲁字说》)。这是说,日月星辰是天的具体,天是日月星辰的一般。而一些学者不先言日月星辰,也就是说,不先去认识具体的日月星辰,而独言一般的天,自然不识天之为何物。这是许谦对那些开口言"理",闭口说"道"的一些理学家很深切的批判。

许谦由道统的"中",到"分殊而理一"的论说,都是关系到理学的根本问题。他通过对理学这些根本问题所阐发出来的新义,是在于阐发儒学求实和致用的实学精神。

许谦这一实学的精神,并不是流于"口说能文"的空说道理,而是通过读书治经,考索名物和典章制度,乃至于通过对山川草木等自然和社会的广泛探究,来具体阐发的。用他的话来说,是通过这些"身践"考索的艰苦工夫获得的。这比起那些空谈"道""理"的理学儒士,无疑是具有程颐所说的实学精神。不过程颐说

的实学，是指学有根基，学从经出的意思。许谦当然也重视经籍，强调学有根基。但许谦以为实学之所以为实学，在能“成天下之务”。他说：“古之立言者，诵于口而可以心存，存于心而可以身践，而成天下之务，则圣人之道也”(《白云集》卷1《送胡古愚书》)。这是说，为学要成圣人之道，不但要化于身心，以身践之，而且最重要的是在于用世，成天下之事，而不仅是为了己身独善。

可以看出，作为元代金华朱学的重要人物许谦，与其师金履祥一样，从求真、求实和学以用世的态度出发，对理学中的道统、理一分殊，以及圣人之道，等等，赋予许多的新义，成为元代实学思想的一个重要部分。金履祥及其后学许谦等人，还为元代后期，造就了一大批“学在用世”的人。他们在元亡之后，即成为明初建国时期的文臣和大儒。他们身体力行，作出了业绩，成为明初政治、经济、文化所以能够辉煌发展的一个重要原因。由此可见，儒家的实学思想，是儒学当中的积极的一面，它在历史上曾经起过正面的作用。也由此可以说，儒家的实学思想，是中国传统的思想文化当中的积极因素，在今天还是可以批判吸取的。

第十六章　河东学派及其“笃实践履之学”

河东学派是指以明代薛瑄为创始人的理学派别，因为薛瑄籍属河东地区（今山西晋南地区），故名河东学派。薛瑄虽是明代前期的理学大师，但他根据时代的需要，对程朱理学体系作了深刻的批判与修正，加速了程朱理学的解体与分化，开始由程朱理学向张载“气学”复归，促进了明代“气学”社会思潮的兴起。薛瑄及其河东学派的思想特点是“笃实践履之学”，“不为空谈”，讲求务实，反对理学末流的陈腐与空疏，坚持求实理、务实用的学风，是明代“实学”社会思潮的理论先驱。

第一节　薛瑄与河东学派

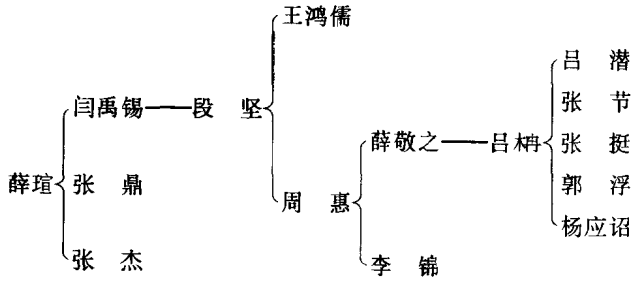
薛瑄，字德温，号敬轩，山西省河津县平原村（今属万荣县）人。生于明洪武二十二年（1389），卒于天顺八年（1464）。

薛瑄永乐十九年（1421），登进士第。宣德三年（1428），授广东道监察御史，监湖广银场（寻差监沅州银场）。宣德十年（1435），复除行云南道监察御史。正统元年（1436）升佥事，提督山东学政。正统六年（1441），升大理寺左少卿。寻因忤奸宦王振，下狱论死，后削籍放归故里，设馆授徒。是为第一次河汾讲学。正

统十四年(1449)"土木之变"后,召为大理寺右寺丞。景泰元年(1450),奉勅如四川云南督饷。景泰二年(1451),诏复除大理寺右寺丞,寻诏升南京大理寺卿。景泰四年(1453),调北京大理寺卿。景泰六年(1455),进阶通议大夫。天顺元年(1457),升礼部右侍郎(寻升左侍郎)兼翰林院学士,入阁预机务。因疾愤曹、石乱政和于谦被害之事,便告老还乡,教授四方学者,直至逝世。是为第二次河汾讲学。成化初年(1465),诏赠礼部尚书,谥文清公。

薛瑄一生著述甚丰。其主要著作有《读书录》11卷,《读书续录》12卷,《理学粹言》1卷。《薛文清公文集》24卷,是薛瑄的诗文集。此外,还有《从政名言》、《策问》等。以上著述,业已整理点校,编为《薛瑄全集》,由山西人民出版社于1990年出版,是迄今最为完整的薛瑄著作集。

关于河东学派及其历史演变,薛瑄弟子王盛在《薛文清公书院记》(《薛文清公行实录》卷3,以下简称《行实录》)一文中,曾开列了属于薛瑄生前直接听讲受教的弟子和从游学者70余人。黄宗羲在《明儒学案》中,除为薛瑄立案外,还曾为属于河东学派的14位学者立案,比较完整地再现了河东学派的传承关系及其演变的历史概貌。按照《河东学案》的记述,14位河东学派成员的师承关系可图示如下:



这里概要地介绍一下薛瑄的亲传弟子和从游答问者中最有代表性的三位学者：

其一，闫禹锡，河南洛阳人。正统年间中举，授河北昌黎县儒学训导。时值薛瑄第一次河汾讲学，他因母丧服孝在家，闻讯后即与同乡白良辅徒步到河津，拜薛瑄为师。他是河东学派的主要成员，也是薛氏河东之学的直接传人，深得薛瑄器重。学成归乡后，"遂以所受于文清者，授其弟子，人多化之"(《明儒学案·河东学案上》)。薛瑄逝世后第三年，即成化二年(1466)夏，他搜辑《读书录》、《读书续录》原版书稿，仿朱熹作《近思录》之体，编为24卷，并为之作《序》，以广其传。还为薛瑄元孙薛湛辑成的薛瑄《河汾诗集》作《序》。同时，又撰写了《文清公行状》(《行实录》卷1)，阐扬薛瑄的生平和思想。所以，黄宗羲高度评价说："使文清公之学不失其传者，先生之力也。"(《明儒学案·河东学案上》)

其二，张鼎，陕西咸宁人。成化初年进士。他随父居蒲州，时值薛瑄第二次河汾讲学，便前去拜师求教。张鼎后来虽长期从政，但"终身恪守师说，不敢少有逾越"(《明儒学案·河东学案上》)。他作为薛瑄的亲传弟子，于弘治二年(1489)初，搜辑到《文集》原稿，发现已舛讹不堪，遂仿韩愈《昌黎集》，校正编辑，三易其稿，历时数载，订为24卷，终使流落20余年的《薛文清公文集》得以刊行于世。同时，张鼎也是《薛文清公年谱》的最早编撰者。总之，张鼎对于传播与弘扬河东之学作出了重要贡献。

其三，李贤，河南邓县人。宣德末年进士，官至太子少保、华盖殿大学士。他是王盛所列薛瑄"弟子及从游答问者姓名"中的第一位学者，是薛瑄学术上最有代表性的"从游答问者"。李贤极为推崇薛瑄的学说，曾鼎力传扬薛氏河东之学。薛瑄死后，他是继闫禹锡而最早为薛瑄树碑立传的重要学者。他所撰写的《文清公神道碑铭》(《行实录》卷1)，真实地概述了薛瑄一生的业绩，

全面地评价了薛瑄的学说，为我们研究薛瑄及其思想提供了极有价值的史料。

在河东学派的演变历程中，形成于明成化、嘉靖年间的“关学”，也是直接源于薛瑄。明代“关学”是薛氏河东之学的延续。《明儒学案》指出：“是时关中之学，皆自河东派来”(《师说》)；“关学大概宗薛氏，三原又其别派也”(《三原学案》)。所谓三原“别派”，是指以三原学者王恕为宗师的学术派别，其弟子多出自陕西关中，是明代关学的一个重要分支。他们虽不曾与薛瑄发生直接或间接的师承关系，但与薛氏河东之学也有一定的思想渊源。

下面我们按照河东学派成员的师承关系图示，对于这一历史演变中几位承前启后的重要学者分别简介如下：

其一，段坚，兰州人。少年即“慨然有学圣之志”(《明儒学案·河东学案上》)。“土木之变”后，他弃仕途而出游，“自齐鲁以至吴越，寻访学问之人，得闫禹锡，白良辅，以溯文清之旨，踰年而归，学益有得”(《明儒学案·河东学案上》)。他虽是薛瑄的二传弟子，但“文清之统，惟公是廓”(《明儒学案·河东学案上》)，深得薛瑄思想的真谛。段坚把薛氏河东之学传授给周惠，由此架起了河东学派通往关学的桥梁。

其二，周惠，陕西山丹卫(今甘肃山丹县)人。青年时代曾作兰州戍卒，闻知段坚回故里讲学，前往拜师求教，深得段坚器重。后又从师薛瑄亲传弟子李昶，“从之久，学益深。”(《明史·薛瑄传》)由于他长期居秦州(今甘肃天水县)小泉讲学，故号“小泉先生”。他的主要门弟子有薛敬之、李锦、王爵诸人。薛敬之对于关学的“中兴”起了重要作用。

其三，薛敬之，陕西渭南人。青年时拜师周惠，勤奋好学，不同流俗。成化初，以岁贡生入国子监，与王阳明的先驱者陈宪章同学，“一时相与并称”(《明儒学案·河东学案上》)，共负盛名。

晚年致仕还乡，讲学授徒，其弟子吕柟，是关学鼎盛时期的著名代表人物。

其四，吕柟，陕西高陵人。正德初年举进士第，授翰林修撰。因忤权贵，多次贬官。后官至南京国子监祭酒，礼部侍郎等职。吕柟"受业渭南薛敬之，接河东薛瑄之传"(《明史·吕柟传》)，同时受教于三原马汀、本邑周尚礼，上承三原王恕之学。他是薛氏河东之学的著名传人，又是明代"关学"的杰出代表，他以其"终身未尝有惰容"(《明儒学案·河东学案上》)的讲学生涯，使薛氏河东之学进一步发扬光大，并把明代关中之学推向鼎盛，被誉为"关学之冠"。(冯从吾《关中四先生要语录》)他任职南京，"与湛甘泉(若水)、邹东郭(守益)共主讲习，东南学者，尽出其门"(《明儒学案·河东学案下》)。他讲学授徒，"几于阳明氏中分其盛"(《明儒学案·师说》)，与阳明心学展开过激烈辩论。吕柟以后，关中之学逐步衰微，这标志着薛瑄所开创的河东学派完成了自己的历史使命。

河东学派最显著的思想特点是"笃实践履"，务实致用，讲求一个"实"字。薛瑄曾说："千言万语，只在实。""为学不实，无可据之地。"故"人于实之一字，当念念不忘。"(《读书录》卷10)所以，后世学者称薛瑄为"实践之儒"(《明儒学案·师说》)，称河东之学为"笃实践履之学"(李贽《文清公神道碑铭》，《行实录》卷1)。

薛瑄及其河东学派是明代前期社会矛盾的产物。明王朝"以理学开国"，明代前期，程朱理学占据统治地位，社会也相对稳定与繁荣。但是，经过正统末年的"土木之变"后，国势急剧颓败下来；特别是随着资本主义萌芽的破土而出，阶级矛盾又进一步加剧，明王朝封建政权更是岌岌可危。同时，程朱理学的固有矛盾也充分暴露，愈益支离庞杂，陈腐空疏，再也不能适应社会需要了。在这种情况下，许多忧国之士，在痛苦地探索国运不济的根

源时，不能不对程朱理学进行深刻的历史反思。于是，一股批判与改造理学，企图另寻新义的社会思潮在学界勃起，程朱理学面临着挑战与解体的危机。薛瑄主要生活于明宣德至天顺年间，正值明王朝由极盛走向衰颓，即由前期转入中期的历史转折时期。他直接目睹了诸如王振专权、"土木之变"、英宗复辟、于谦被害、曹、石乱政等一系列政治风云变幻。作为忧国之士的薛瑄，他不能不从振兴明王朝国运出发，对程朱理学进行修正。他第一次旗帜鲜明地批驳了朱熹所谓"理在气先"和"理气决是二物"的宇宙观，加速了程朱理学开始朝着"气学"方向发展，从而直接启迪了明中叶以后"气学"思潮的兴起。他尤其针对朱学的空谈性理，不求实用以及俗儒醉心训诂，繁琐解经的学风，大力倡导"笃实践履"、"明经致用"的学风，由此开启了明代务实之风的历史先河，对明代实学思潮的形成起了重要的作用。他的批判和修正，固然促进了程朱理学的分化与解体，但是在一系列根本问题上并未彻底摆脱理学体系的影响，这又不能不给他的思想带来严重的局限性。总之，薛瑄及其河东学派是明代理学解体过程中一个承前启后的中间环节，是由程朱理学向明清实学转化的一个重要环节。

第二节 "实理皆在乎万物万事之间"

薛瑄及其河东学派的实学思想，在本体论上讲"实理"论，这是其实学思想的宇宙观基础。"实理"，即"真实无妄之理"，亦即存在于万事万物之中的理。薛瑄写道：

> 此理真实无妄。如天地日月，风云雨露，草木昆虫，阴阳五行，万事万物，皆有常形定则，古今而不易，若非实理

为之主，则岁改而月不同矣。（《读书录》卷 6）

这也就是他所说的“实理皆在乎万物万事之间”（《读书录》卷 10）。薛瑄把“实理”定义为客观事物“古今而不易”的“常形定则”，或者叫做事物“合当如此”的“脉络条理”。他说：

天地之间，物各有理。理者，其中脉络条理合当如此者是也。大而天之所以健而不息，地之所以顺而有常，皆理之合当如此也；若天有息而地不宁，则非天地合当之理矣。（《读书录》卷 1）

当如是者即是理。如春当温，夏当热，秋当凉，冬当寒，皆理也；不如是，则非理矣。…… 推之万物，莫不皆然。（《读书录》卷 6）

这个定义说明，所谓“理”，不过是客观事物自身的规律或“定则”。就是说，理寓于万物之中，而不在万物之外，有物即有理，无物即无理。从这个意义上，“理”自然是依托物质的“真实无妄之理”。

薛瑄提出实理论是以他的理气“无缝隙”的理气观为前提的。如同以往的理学家一样，薛瑄也是以理与气来解释宇宙万物的生成的。他指出：

上下四方曰宇，往古来今曰宙，气无穷，理亦无穷。（《读书续录》卷 4）

大而六合，小而一尘，气无不贯，而理无不寓。（《读书录》卷 1）

在他看来，理与气充塞无穷宇宙，无时不在，无所不寓，天地万物莫不由理与气生成：“万物皆气之凝聚，而理亦赋焉。”（《读书续录》卷 4）“凡大小有形之物，皆自理气至微至妙中生出来，以至于成形而著”。（《读书录》卷 2）“天地万物，浑是一团理气”（《读书录》卷 3），“理气之外无一物”（《读书续录》卷 4）。他还进一步

指出:“大无外,小无内,一实理实气贯之。”“实气实理,充塞而无穷尽,流行而无止息。”(《读书续录》卷2)宇宙间“满目皆实理实气,此外无一物。”(《读书续录》卷1)

由“实理实气”论出发,他明确地主张理与气“无缝隙”、“无间断”、“无先后”,也就是理与气浑然一体,不可离而为二。他反复指出:“理气无缝隙”(《读书录》卷6),“理气混合为一”(《读书续录》卷2),“理与气一时俱有,不可分先后”(《读书录》卷2),“理只在气中,决不可分先后”(《读书续录》卷2),“理气间不容发,如何分孰为先,孰为后?”(《读书录》卷4)依此,他旗帜鲜明地批驳了朱熹所谓“理在气先”的说法。指出:

> 或言:未有天地之先,毕竟先有此理,有此理便有此气。窃谓:理气不可分先后。盖未有天地之先,天地之形虽未成,而所以为天地之气,则浑浑乎未尝间断止息,而理涵乎气之中也。……分天分地而气无不在,一动一静而理无不存,以至化生万物,万物生生而变化无穷,理气二者盖无须臾之相离也,又安可分孰先孰后哉?(《读书录》卷3)

薛瑄指出,朱熹的“理在气先”,是就所谓“未有天地之先”而言。然而事实是,“未有天地之先”,已有“所以为天地”的“浑浑乎”而无固定形态的气的存在,理即“涵乎气之中”;及至天开地辟,万物成形,在这“生生而变化无穷”的过程中,理气“无须臾之相离”。总之,从“浑浑乎”的无形之态到“化生万物”的有形之体,气始终不曾间断止息,理与气亦始终密匝匝地混合为一,无毫发之缝隙,怎么可以说是理先气后呢?

薛瑄批驳朱熹的“理先气后”说,旨在阐明气是理的物质依托。因为按照朱熹的说法,理与气必然脱节,离而为二,理必然失去物质依托。这个意义上的所谓理,只能是“别为一悬空之物”(《读书录》卷3)。所以,他批评朱熹“若截理气为二,则非矣。”

(《读书续录》卷1)他还针对朱熹所谓"若推上去时","则须先说有是理"的说法进行了批驳,指出:"理气本不可分先后,但语其微显,则若理在气先,其实有则俱有,不可以先后论也。"(《读书录》卷2)意思是说,理与气虽有"微"与"显"的区别,人们能感觉到有形之气,却无法感受到无形之理,于是造成错觉,似乎"理在气先"。其实,理与气"有则俱有",故"不可以先后论"。

薛瑄在理气"无缝隙"的理论前提下,对于本体论的一系列基本范畴或命题,也作了相应的解说,从而为他的实理论提供了更广阔的宇宙观依据。

其一,关于太极与阴阳。他写道:

> 太极理也,阴阳气也,理只在气中,非气之外悬空有太极也。(《读书续录》卷2)
>
> 太极只在阴阳之中,阴阳不在太极之外,理气浑然而无间。(《读书续录》卷1)

这是说,如同理与气一样,太极与阴阳也是相即"无缝隙"的关系,"太极只在阴阳之中"。外于阴阳之气的所谓太极之理,必然是"悬空"虚无之理。这是薛瑄所否定的。

其二,关于道与器。他在阐释《易·系辞》时,指出:"理气无缝隙,故曰器亦道也,道亦器也"(《读书录》卷6),"形而上,形而下,道器元不相离"(《读书录》卷7)。他反复强调说:

> 器即囿乎道之中,道不离乎器之外,故曰道亦器也,器亦道也。(《读书录》卷1)
>
> 圣人则道器合言,所以皆实。(《读书录》卷5)

这是说,道与器,如同理与气、太极与阴阳一样,虽有"形而上"与"形而下"之别,却是"无缝隙"、"不相离"的。所以,圣人论道,皆"道器合言",谓之"道亦器,器亦道"。只有从这个意义上,道与器才称得上"皆实"。否则,离器而言道,必然是悬空的虚幻之道。这

也是薛瑄所反对的。

在此基础上，薛瑄通过阐释“体用一源”和“显微无间”两个命题，进一步论证了“道器合言，所以皆实”的道理。他指出：“体用一源，以至微之理（道）言之；显微无间，以至著之象（器）言之。”（《读书续录》卷3）“微者理也，显者象也。理不离象，故曰一源；象不外理，故曰无间。”（《读书续录》卷2）这是说，“形而上”的“至微”之道与“形而下”的“至著”之器，虽有“体用”、“微显”之分，却“不曾间断相离为二物”。“至微”之道寓于“至著”之器中，“至著”之器不在“至微”之道外。就“体用”讲，道器同出一源；就“微显”言，道器浑合无间。这也就是“道器合言，所以皆实”的道理。

综上所述，在薛瑄看来，只有把理气“无缝隙”的前提确定下来，才能懂得“实理皆在乎万物万事之间”和“即理而气在其中，即物而理无不在”（《读书录》卷11）的道理；也只有把“道器合一”的前提确定下来，才能懂得“器即囿于道之中，道不离乎器之外”，“道器合言，所以皆实”的道理。而只有这样，才可能同主张“诸法皆空”，否认现象世界真实性的佛教哲学区别开来。他针对佛教“将身外地面作虚空看”，“以形而下者为幻迹”的观点，批评说：

> 不可将身外地面作虚空看，盖身外无非真实之理，与身内之理浑合无间也。（《读书录》卷6）
>
> 《金刚经》只欲说形而上之道（为真实），以形而下者为幻迹，此所以偏于空虚也。圣人则道器合言，所以皆实。（《读书录》卷5）

佛教哲学的错误在于不懂得理气相即、道器合一的道理，割断了理与气或道与器的联系，主张无形可见的“至微之理”或“形而上之道”为真实，而以有形可见的“至著之象”或“形而下之器”为

"幻迹",完全无视"身外无非真实之理"和"满目皆实理实气"的客观存在。其实,"至微之理"或"形而上之道"所以真实,只是因为与"至著之象"或"形而下之器"合为一体,相即不离,从而有了所以为真实的客观依据,否则,只能是悬空虚幻的东西。佛教哲学视真实为虚幻,又以虚幻当真实,所以薛瑄批评它是"持一偏空说"(《读书录》卷1)。

薛瑄为了深入揭示理的"真实无妄"性,进一步阐述了关于"有无为一"或"虚实互涵"的道理。他写道:

> 谓有乎?则视之无形也;谓无乎?则其来有本也。有本而无形,则有而无矣;无形而有本,则无而有矣。有而无,无而有,非真知有无为一体者,不足以语之。(《读书录》卷3)

这里说的"有",不是指有形可见的"至著之象",而是指无迹可寻的"至微之理",故曰"视之无形"。然而,如果把这个看不见的"有"说成"无",则这个"无"不是虚幻的"无",而是"有本",即有所依托。在他看来,"有本而无形"的"有",可以说是"无";反之,"无形而有本"的"无",也可以称为"有"。就是说,抽象的"有",看起来似乎是"无",而抽象的"无"却是"有本"的,即"真实"的,故曰"有而无,无而有","有无为一体"。在此基础上,他进而以"无形而有理","有理而无形"说明"有无为一"的道理。指出:

> 形虽无而理则有,理虽有而形则无,此纯以理言,故曰有无为一。(《读书录》卷1)

由此可见,这里说的"有"、"无",都是"纯以理言"。在他看来,理是"有与无"的统一体,或者说"虚与实"的统一体。理"无形",故曰"无",或曰"虚";理"有本",故曰"有",或曰"实"。这个有与无、虚与实的统一体便是"理",也就是他称之为充塞天地宇宙间的"实理"。他还特地援引程朱言论作进一步说明。写道:

> 或问太虚。程子曰:"亦无虚。"遂指虚曰:"皆是理,安

得谓之虚?"天下无实于理者。"朱子曰:"天下之理,至虚之中,有至实者存;至无之中,有至有者存。夫理者,寓于至有之中,不可以目击而指数也。"观程朱之言,可以知道矣。(《读书录》卷10)

就是说,作为"无形而有本"或"有本而无形"的理,就其"无形"言,可说是"至虚"、"至无",若就其"有本"言,则又是"至实"、"至有"的。懂得了这个"至虚之中有至实,至无之中有至有"的道理,就可以把握"天下无实于理"的真谛。

薛瑄指出,是否懂得这个"有无为一"或"虚实互涵"的道理,"此吾儒与释老不同处"(《读书录》卷8)。由此出发,他批评了老子的"无能生有"的观点,指出:

老氏谓无能生有。无以理言,有以气言,以无形之理,生有形之气,截有、无为两段,故曰有无为二。(《读书录》卷1)

由于老子不懂得有与无的互涵与统一,所以"截有、无为两段",以"有无为二",这样,"无"也就离开了"有"。所谓"无能生有",也就是虚幻的"无中生有"了,这当然是荒谬的。薛瑄比喻说:"云而雨者,自无而有;雨而云者,自有而无。雷霆风露之类亦然。"(《读书录》卷8)象这样的"自无而有","自有而无",便不是虚幻的,而是真实的。

综上所述,在本体论上,薛瑄所谓实学的"实"是相对于"空"与"无"而言,实学的对立面是空幻、虚无之学。在中国思想史上,释氏主张"诸法皆空",老氏坚持"以无为本",佛老之学是消极遁世的"空"、"无"之学。相反,作为中国传统文化主体的儒学,素以积极进取、经世致用而著称,其学说不主"空"而主"实",不贵"无"而贵"有"。这个"空"和"实"、"无"和"有"的对立,表现了传统儒学和二氏之学的两种截然不同的宇宙论。薛瑄的实理论及其对于二氏之学的批判,便是对传统儒学实学思想的继承和发

扬。

但同时也必须看到，薛瑄的思想深受朱熹理学的束缚，他的“实理”论是很不彻底的。

他一方面继承张载的“气化”说，明确主张理气“无缝隙”之说，批判朱熹的“理在气先”之说。但是他又承认“理为主，气为客”(《读书录》卷4)，宣扬理本气末之说。同时，他也重复朱熹的“气有聚散、理无聚散”的命题，肯定理的永恒性、绝对性。所以，罗钦顺批评他说，薛瑄“之于理气，亦始终认为二物”，“夫一有(聚散)一无(聚散)，其为缝隙也大矣，安得为之‘器亦道，道亦器’?”(《困知记》)由此可见，薛瑄虽曾尖锐地批评了朱熹析理气为“二物”的错误观点，指出离气而言理，只能是“别为一悬空之物”的虚理，然而在这里，他自己又重蹈朱熹旧辙，陷入了理论上难以自拔的矛盾。

第三节 “性气不相离”

薛瑄及其河东学派的人性理论，具有“实性”论的实学观点。薛瑄的实性论是他的实理论的逻辑延伸，而他的实理论则是他的实性论的宇宙观基础。

如前所述，薛瑄的实理论是以理气“无缝隙”的理气观为理论前提。与此相对应，他的实性论则是以“性气不相离”(《读书续录》卷10)的性气观为理论前提的。薛瑄的性气观的基本论点是：

> 有气即有性，有性即有气，性虽不杂乎气，亦不离乎气。(《读书续录》卷8)

这里所谓“性”与“气”，分别是指“本然之性”与“气质之性”而言；

所谓“不杂”、“不离”，系沿用程朱所谓理气“不杂”、“不离”的说法，以说明本然之性与气质之性的关系。薛瑄指出：

以不杂者言之，谓之本然之性，以不离者言之，谓之气质之性，非有二也。（《读书录》卷7）

性一也。本然之性，纯以理言；气质之性，兼理气言，其实则一也。故曰：“二之，则不是。”（《读书录》卷5）

可见，所谓“不杂”，是说本然之性“纯以理言”，无气杂乎其中；“不离”，是说气质之性“兼理气言”，是理在气中。本然之性与气质之性是不可分割的矛盾统一体，“非有二也”。在薛瑄看来，懂得了本然之性与气质之性“不杂”、“不离”的矛盾统一关系，就会懂得“性气不相离”的道理。所谓本然之性，决非脱离气质之性或外于气质之性而“无安泊处”（《读书续录》卷10）的悬空之物，而是与气质之性融为一体的有物质依托的“真实无妄”的实性。

关于“本然之性”，薛瑄从不同的侧面进行了界说，揭示了其来源与内容两方面的属性。就来源讲：一曰“天地之性”，意即“人心所具之性，即天地之理”（《读书续录》卷4），或者说人物“皆得天地之理以成性”（《读书录》卷10），故本然之性亦称“天地之性”（《读书续录》卷1）或“天地本然之性”（《读书录》卷9）。二曰“天命之性”，意即“天命流注于人心而为性”（《读书续录》卷9），“性乃天命赋予人物之实体”（《读书续录》卷3），所以称之为“天命之性”（《读书续录》卷7）。就其内容而言：一曰“纯粹至善之性”。意即“性本善”（《读书续录》卷8），“人性无不善”（《读书续录》卷5），“性者万善之一源”（《读书续录》卷1），“一性散为万善，万善源于一性。”（《读书续录》卷4）二曰“仁义礼知之性”。意即“天所赋为命，无亨利贞也，人所受为性，仁义礼知也”（《读书续录》卷4）“只是一个性字，分而为仁义礼知，散而为万善”（《读书录》卷8）；“仁义礼知即是性”（《读书录》卷5）。从上述各种不

同的界说，可以看出，所谓本然之性，不过是仁义礼知之善性。

与此相对应，所谓“气质之性”，亦即程朱所谓“气禀之性”或张载所谓“形而后有气质之性”，系指“人物皆得天地之气以成形”(《读书录》卷10)而后产生的人性。相对于“本然之性”，“气质之性，即本然之性坠在气质中者”(《读书录》卷9)；相对于“天地之性”，“气质之性，即天地之性随在气质中”(《读书续录》卷1)；相对于“仁义礼知之性”，“以仁义礼知杂气质而言，故谓气质之性”(《读书续录》卷10)；相对于“纯粹至善之性”，“气质之性，则有不善”(《读书续录》卷7)，“有性善有性不善云云者，此皆言气质之性也”(《读书续录》卷11)。由此可见，薛瑄论及气质之性，始终“兼理气言”，即始终贯穿着“性气不相离”的观点。薛瑄的实性论，便是从这一观点而确立起来的。

在此基础上，薛瑄发挥程颢关于“论性不论气，不备；论气不论性，不明；二之，则不是”(《二程集·遗书》卷6)的思想，深入地分析了孟子的人性理论。他写道：

> “论性不论气，不备”：言孟子论性善，固得性之本原，然不论气，则不知有清浊，昏明之异，故未备。(《读书续录》卷9)

> “论性不论气，不备”，有二说：性气不相离，专论性不论气，则性无安泊处，此不备也；性气既不相离，因气有清浊，故性有明暗，若专论本然之性而不论气，则不知有清浊、明暗气质之性，此不备也。(《读书续录》卷9)

“不备”，就是片面，不完备。孟子人性论的片面性在于：“论性善”，使人明白了本然之性是纯粹至善的；然“专论本然之性”，而不论及由于人所受之气禀有清有浊，有正有偏，故气质之性即有明暗、善恶之分，使人无法了解恶的来源。此其一。其二，孟子脱离气质之性而专论本然之性，就是“分性气为二”，则其所谓本然

之性也只能是"无安泊处"的悬空虚幻之性。这是薛瑄所反对的。正是在这个意义上，薛瑄反复强调：

> "二之，则不是"：言性不离气，气不离性，分性气为二，则不是。(《读书续录》卷 9)
>
> "二之，则不是"：盖理气虽不相杂，亦不相离，天下无无气之理，亦无无理之气；气外无性，性外无气，是不可二之也，若分之为二，是有无气之性，无性之气。故曰："二之，则不是。"(《读书续录》卷 11)

这些论述表明，薛瑄正是在"性不离气，气不离性"，"气外无性，性外无气"的性气统一论的理论前提下，具体确立了实性论的思想；同时也可以看出，薛瑄的实性论思想，不过是他的实理论的逻辑延伸。

薛瑄在坚持性气统一论的前提下，不仅深刻地批评了孟子的人性理论，而且也尖锐地批评了佛教禅宗所谓"明心见性"的错误思想。禅宗主张"成佛作祖"，"不假外求"，"不执外修"。薛瑄斥责这是"逃世灭伦以为洁"(《读书录》卷 7)，并依据他的实性论思想，深刻揭露了这种观点的错误是"持一偏空说"(《读书录》卷 7)，因其"偏于空寂"，故"不能真知心性体用之全。"他指出：

> 如君臣、父子、夫妇、长幼、朋友，皆物也；而其人伦之理，皆性也。佛氏之学有曰"明心见性"者，彼即举人伦而外之矣，安在其能明心见性乎？若果明心见性，则必知"天下无性外之物，而性无不在"，必不举人伦而外之矣；今既如此，则偏于空寂，而不能真知心性体用之全，审矣！(《读书录》卷 1)

所谓"人伦之理皆性"，系指"仁义礼知即是性"的本然之性，它不是"空寂"的，也不是在"人伦而外"，而是存在于如君臣、父子、夫

妇、长幼、朋友等人伦事物之中。因此，只要实实在在地“尽事亲之道而得其仁，尽事君之道而得其义，尽夫妇之道而得其知，尽事兄之道而得其礼，尽朋友之交而得其信”(《读书录》卷 8)，必然可以尽仁义礼知本然之性，或者叫做“明心见性”；相反，佛氏自外于人伦事物，则其所谓“明心见性”，必然“偏于空寂”；其所谓“心”、“性”，必然陷于虚无，故必然不能“真知心性体用之全”，又何谈“明心见性”呢？这一批评，深刻地揭示了儒家实学与佛教空无之学在人性理论上的尖锐对立。

在性气观上，薛氏后学吕柟直接继承了薛瑄思想并有所发展。吕柟比较彻底地坚持了性气(或理气)统一论的观点，克服了薛瑄思想不彻底的局限。他指出：

> 盖性字何处寻，只在气字求。…… 先儒喻气犹舟也，性犹人也，气载乎性，犹舟之载乎人，则分性气为二矣。(《明儒学案·河东学案下》)

这是继承了薛瑄“性在气中，气在性中”的思想传统，批判了所谓“气载乎性，犹舟之载乎人”的说法。吕柟认为，“性从气发出来”，而不是“气载乎性”，故不能说“性自性，气自气”，“分性气为二”。要寻求“性”字，“只在气字求”。就人来说，“皆就气质行事上说”，即从人伦事物中去寻求。应当“即事即学，即学即事”，“从切实处做来”，不可“高远”揣摸。比如，“事父母这道理，待兄弟这道理”，若“切实处做来”，“随处见道理”，那么，学者们所说的“求仁”，就在这些人伦事物的实践中“熟之而已”，然后“仁斯至矣”(《明儒学案·河东学案下》)。这也就是上述薛瑄所说的，只要实实在在地去尽人伦事物之道，必然会尽仁义礼知本然之性。

但是，在人性论上，由于薛瑄深受程朱所谓“天下无性外之物，而性无不在”思想的影响，他的人性理论具有深刻的内在矛盾。他一方面明确坚持了“性气不相离”性气观，尖锐批判了“分

性气为二"的错误观点，并由此确立了他的"实性"论思想；但另一方面，按照他的"性为天下之大本"的性本论，所谓"极本穷源之性"，必然意味着"分性气为二"，承认有所谓"无气之性，无性之气"。这同他的"性气不相离"的性气观显然是不可调和的，说明他的实性论思想是很不彻底的。

第四节 "圣贤功夫，步步皆实"

河东学派的修省之道，决非佛老之学那样，弃绝人伦，尽去尘根，专从事玄远空寂的自我"顿悟"，而是提倡"切实做功夫"。薛瑄强调指出：

> 人于"实"之一字，当念念不忘，随事随处省察于言动、居处、应事、接物之间，必使一念一事皆出于实，斯有进德之地。(《读书录》卷10)

薛瑄突出"实"字的修省之道，是他的实性论思想的直接延续。他继承程朱理学以"遏人欲，存天理"为"修德之实"的思想，把"遏欲存理"作为道德修省的终极目标。他说：

> 千古圣贤之学，唯欲人存天理，遏人欲而已。(《读书续录》卷5)
>
> 圣贤千言万语，只要人存天理、去人欲。(《读书录》卷10)

薛瑄的"遏欲存理"说，立足于他关于本然之性与气质之性"不杂"、"不离"的理论。在他看来，"人之物欲浅深，由于气质有清浊也。"(《读书续录》卷7)所以，相对于纯粹至善的本然之性，"气质之性，则有不善"，"有性善有性不善云云者，此皆言气质之性也"。意思是说，人的物欲或私欲是由气禀造成的。如果禀受了

昏浊之气，气质之性便是恶的，恶浊的气质之性便会遮蔽至善清明的本然之性，使人不明“天理”，成为恶人。因此，所谓“遏欲存理”，即在于“变化气质之性，而返天地之性”（读书续录》卷 7），亦即改变恶浊的气质之性，返归至善的本然之性，使人明“天理”，成为善人。在这个意义上，“遏欲存理”也就是所谓“复性”。所以薛瑄又说：

> 圣贤垂世立教之意，大要欲人复其性而已。（《读书录》卷 7）
>
> 千古圣贤教人之法，只是欲人复其性而已。（《读书续录》卷 5）

薛瑄的“复性”说，理论上直接来自张载“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉”的说法。他解释张载的话说：

> 张子曰：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者也。”此言气质昏浊，则天地之性为其所蔽，故为气质之性，善反之而变其昏浊，则天地之性复明；若气质本清，则天地之性自存，初无待反之之功也。（《读书续录》卷 7）

这一段话，比较全面地揭示了薛瑄所谓“复性”的涵义。一方面，如果禀受了昏浊之气，“复性”的意义即在于“善反之而变其昏浊”，善于改变恶浊的气质之性，使受其遮蔽的本然之性“复明”，也就是返归、回复至善清明的本然之性或“天理”，使人成为善人；另一方面，如果禀受了清明之气，气质之性便是善的，那末，本然之性“自存，初无待反之之功也”，也就无需乎所谓“复性”了。在他看来，“圣人尤得其气之最清最秀者，故性极全，与天地合德”（《读书录》卷 10），圣人是无需乎“复性”的。正是在这个意义上，薛瑄指出：“故复性可以入尧舜之道。”（《读书续录》卷 8）所以，薛瑄毕生“以复性为宗”（《明儒学案·河东学案上》），“以

复性为本"(闫禹锡《读书录序》,《行实录》卷 1),力图达到所谓"圣人境界"或"内圣外王"的境界,这是修省之道的理想境界。

按照薛瑄的"遏欲存理"或"复性"说,所谓"遏人欲"或改变恶浊的气质之性,主旨在于遏制和消除不正当私欲,并非泯灭正当的物质欲望。在他看来,"外物为养生之具,固不可缺"(《读书录》卷 4),"利者,人心之同欲"(《读书录》卷 5),只要"取之有道,用之有节"(《读书录》卷 4),无疑是应当予以肯定的。所以,他的"遏欲存理"或"复性",同所谓"以理杀人"有着本质的区别。基于此,他尖锐地批评了佛、老之学"弃世灭伦"、"尽去尘根"的修行之道。他指出:

> 释、老之高,只是无欲,无欲而灭绝伦理,故曰"高而无贵"。(《读书录》卷 4)

> 老、释二家,皆务洁其身,洁其心,弃绝伦理而不恤,正韩子所谓"欲治其心,而外天下国家"者也。(《读书录》卷 7)

所谓"高而无贵",就是自以为清高超脱,其实是玄远空寂,于"治国平天下"毫无实用意义。并且,薛瑄进一步揭露说,这种所谓"无欲",只能是自欺欺人之谈,事实上也决不可能真正弃绝尘世的物质欲望。他指出:

> 声、香、色、味、触,佛书所谓"五欲",世人之所贪,彼欲灭绝者也;及其论声、香、色、味之盛,又极人世之所无者,而夸耀之何也!(《读书录》卷 5)

与此相对立,薛瑄以"遏欲存理"或"复性"为旨归的修省之道,恰恰是主张在尘世人伦事物之间切实做功夫。用他的话说,"时时处处是做功夫处"(《读书录》卷 4),"功夫切要在夙夜、饮食、男女、衣服、动静、语默、应事、接物之间"(《读书录》卷 2),这才是真正的"实功"。他强调指出:

> 德性之学,须要时时刻刻提撕警省,则天理常存而人欲

消熄；苟有一息之间，则人欲长而天理微矣。（《读书录》卷2）

当于心、意、言、动上做功夫：心必操，意必诚，言必谨，动必慎，内外交修之法也。（《读书录》卷1）

这里，薛瑄强调指出修省之道在于“内外交修”，即从“内”与“外”两方面切实做功夫。

其一，所谓向内功夫，亦即“持敬”功夫或者“居敬以穷理”的功夫。薛瑄指出：

涵养须用敬，存此性耳。（《读书续录》卷6）

“此性”，指纯粹至善的本然之性。所谓“存此性”，即意味着心中“常存仁义礼知之性”（《读书续录》卷9），也就是“遏欲存理”或“复性”。这是修省之道的终极目标。而要达到这一目标的根本途径在于“敬”或叫“持敬”、“主敬”、“居敬”、“恭敬”、“诚敬”。薛瑄有所谓“持己得以敬学”，“敬之一字，乃聚德之本”（《读书录》卷4）的说法，可见“持敬”乃是涵养心性的根本功夫。所以他说，“敬为百圣传心之要”（《读书录》卷6），“万世为学之要”（《读书录》卷5）。在他看来，“敬之一字无‘欲’字”（同上），“敬者，所以存天理也”（《读书录》卷2）。所谓“涵养须用敬”，就是通过涵养心性的向内功夫，遏人欲，存天理，改变恶浊的气质之性，复还至善的本然之性，克去食色之性的“人心”，返归仁义礼知之性的“道心”，以期达到“人心所具之性”与“天所赋之命”的“内外合一”或“天人合一”，也就达到了“内圣外王”的理想境界。

其二，向外做功夫，亦即“下学”功夫或“下学上达”的功夫。“下学”即“学人事”，“上达”即“达天理”。所谓“人事”，薛瑄指出：“人事如父子、君臣、夫妇、长幼之类是也。”（《读书录》卷4）“以至视、听、言、动、饮食、男女之类，皆人事也。”（《读书录》卷2）所谓“天理”，薛瑄指出：“天理在人，如仁义礼知之性。”（《读书录》

卷 4)由此可见，薛瑄说的“人事”，主要是指以“三纲五常”为内容的封建政治伦理关系；他所说的“天理”，不过是表现封建政治伦理关系的所谓仁义礼知。因此，下学父子、君臣、夫妇、长幼之人事，以至视、听、言、动、饮食、男女之事，处之各得其宜，亦即上达天理也。薛瑄写道：

> 尽事亲之道而得其仁，尽事君之道而得其义，尽夫妇之道两得其知，尽事兄之道而得其礼，尽朋友之交而得其信，皆所谓下学人事，上达天理也；以至尽耳目口鼻手足之道，而得聪明止肃恭敬之礼，又皆所谓下学人事，上达天理也。(《读书录》卷 8)

这说明，薛瑄以“遏欲存理”或“复性”为终极目标的修省之道，最根本的是要在封建纲常礼教和人伦日用之类“人事”上切实做好“下学”功夫。“上达天理，由下学人事。”(《读书续录》卷 3)因此，只有切实从“下学”做起，自然可以“克尽己私，复还天理”(《读书续录》卷 1)，达到“内圣外王”的理想境界。

由此出发，薛瑄批评了佛老二氏弃绝人伦，出世修行的主张，指出其错误在于“只欲说形而上之道(为真实)，以形而下者为幻迹”，“所以偏于空虚”，也就是颠倒了由“下学人事”而“上达天理”的修省之道的进程。他写道：

> 道无有不到处，亦无有间断处。释氏出家修行，是有不到处；专务上达而无下学，是有间断处，又安得为道乎？(《读书续录》卷 9)

> 圣贤功夫，步步皆实；如老庄之学，尽说得，只是不著实。(《读书录》卷 7)

就是说，释、老二氏的修行之道，都主张“专务上达而无下学”，视人伦日用之事为“幻迹”，因而尽管可以说得头头是“道”，却“只是不著实”，依然“持一偏空说”，决非“步步皆实”的“圣贤功夫”。

第五节 “真知其理而实践之”

河东学派在认识论上，是以“学贵践履”为其基本特征，强调“真知其理而实践之”。所以，后世学者称河东之学为“笃实践履之学”，称薛瑄为“实践之儒”，是完全符合实际的。

薛瑄从“实理皆在乎万物万事之间”的实理论出发，批判和修正了朱熹的格物致知说，吸取了朱熹关于“即物穷理”的合理成分，提出了“就万物万事上求实理”的朴素反映论思想，从而为其“笃实践履之学”提供了认识论依据。他指出：

> 就万物万事上求实理，格物致知之要也。（《读书续录》卷 4）

就是说，作为认识对象的“理”，不是“别为一悬空之物”，而是客观事物“合当如此”的定则，亦即“皆在乎万物万事之间”的“实理”。人的认识活动的根本要务，在于“就万物万事上求实理”或者说穷究客观事物之实理。在这个意义上，薛瑄把以求实理为要务的人的认识活动界定为“因器而识道”的发展过程。

河东学派“学贵践履”的实学思想，是以“知行兼尽”的知行观为理论前提的。在知行观方面，薛瑄对于朱熹思想进行了重要的批判和修正。他一方面摒弃了朱熹的“知先行后”说，另一方面，又继承和发扬了朱熹的“知行相须互发”论，明确提出了“知行贵乎兼尽”的思想。他说：

> 知、行虽是两事，然行是行其所知之理，亦一也。（《读书续录》卷 6）

> 非明，则动无所之；非动，则明无所用。知、行贵乎兼尽也。（《读书续录》卷 2）

"明"是明理，指"知"而言，就是对于客观事物之实理的认识；"动"是行动，指"行"而言，就是在获得认识后按照客观事物之实理去行动。在这个意义上，知与行虽是两事，却都是就客观事物之实理而言，故两者"亦一也"，是统一不可分的。因为，离开了明理，行动就失掉方向；没有实际的行动，明理也无所作用。可见，知是行的指导，行是知的功用，故"知行不可偏废也"(《读书录》卷6)。所谓"贵乎兼尽"或"不可偏废"，就是"知行两得"，相得益彰。薛瑄拿"明理"与"求事"的关系说明"知行两得"、"不可偏废"的道理，分析与批评了"但明其理而不求诸事"和"但求诸事而不明其理"的两种错误倾向。他指出：

> 但明其理而不求诸事，则所明之理虚而无用，但求诸事而不明其理，则所求之事未必皆出于理之正；必明其理而求诸事，求诸事而明其理，俾理在于事皆有的实，事合乎理而不违戾，斯理明事当，而知行两得矣。(《读书续录》卷2)

所以，薛瑄的知行观，首先是在坚持朴素反映论基础上的知行相统一的观点。

在"知行兼尽"的理论前提下，薛瑄非常重视知对于行的指导作用，指出离开了知的指导，就会"如昏夜无所见而冥行"，必然是盲目行动，"终未免有差也"(《读书录》卷4)。只有"就事物上求得理透彻"，才能收到"处事物各得其当"(《读书录》卷4)的功效；否则，"但求诸事而不明其理，则所求之事未必皆出于理之正"。正是在这个意义上，薛瑄提出了"识最先，作事次之"(《读书续录》卷3)的命题，以此强调知对于行的重要指导作用。

但是，薛瑄的"知行兼尽"说，更强调行对于知的基础作用。他发挥朱熹的"行重知轻"思想，进一步提出了"以行为本"的思想，明确肯定了"真知其理而实践之"(《读书续录》卷2)的观点。这是他在认识领域坚持实学思想的根本论点，主要包括有如下

三个方面的内容：

其一，行比知难。这是薛瑄强调“真知其理而实践之”的客观依据。他说：

> 议论是非易，行事合理难。（《读书续录》卷 6）
>
> 用之则行最难。（《读书续录》卷 7）
>
> 见到至处，人或可及；行到至处，人鲜能及也。（《读书录》卷 7）

在他看来，人们易“见到至处”，却鲜能有“行到至处”，也就是说，能够完全身体力行所知之理，真正做到“行事合理”，是非常之难的。他以自己的切身体验为例说，对于自己的过失，虽能做到“随即知而改之”，然事后却“未免再萌于心”，由此证明：“有不善未尝不知，易；知之未尝复行，难。”（《读书续录》卷 1）充分说明了“行比知难”的道理。正因为“行难”，故人们尤其应当“重行”，即重视行对于知的基础作用，从而坚持“真知其理而实践之”的观点。

其二，知的目的全在于行。薛瑄指出：

> 为学不在多言，顾力行何如耳。（《读书录》卷 2）
>
> 为学无别法，只是知一字行一字，知一句行一句，便有益。（《读书录》卷 4）
>
> 明理所以处事，徒明其理而不能处事，则所明之理为无用矣。（《读书续录》卷 2）

所谓“知”，即是“知实理之所在”（《读书录》卷 8），所谓“明理”，即是“就万物万事上求实理”。因此，只有“真知其理而实践之”，“体认其理而力行之”（《读书续录》卷 10），“乃有益。”只有这个意义上的“知”，才是切实有用的“真知”，否则，其所谓“知”，其所谓“明理”，不过“只是学人说话”的“虚而无用”之物。**所以，离开了“行”，“知”也就丧失了自身的意义和价值。**

其三，“真知”须经“实践”检验，“行”是衡量“知”的标准。薛瑄以“真知”、“实践”二词连用，富有深邃含义。尽管他所谓“实践”，局限于“实行”、“践履”封建政治伦理的范围，但却足以表明，自以为“真知其理”，未必即是“真知”，只有经过“实践”的检验，才能证明是否“真知其理”。他写道：

> 知一理行一理，知一事行一事，自然理与事相安，无虚泛不切之患。（《读书录》卷3）
>
> 见得理明，须一一践履过，则事与理相安而皆有着落处；若见理虽明，而不一一践履过，则事与理不相资，终无可依据之地。（《读书录》卷4）

就是说，只有经过“一一践履过”的“知”，才说得上“事与理相安而皆有着落处”，也才说得上有客观事实为“依据之地”的“真知”；否则，任何所谓“知”，终将“无可依据之地”，终将无“着落处”，只能是“理与事不相资”，违背客观事实的“虚泛不切”之词。

怎样才能“真知其理”呢？在薛瑄看来，只有“一一践履过”，薛瑄打了一个形象的比喻说：

> 吾尝用力于颜子之学，则能知颜子之乐；不然，但得其乐之名，而未知其乐之实也。譬之泰山，人皆知其高，然必亲至其处，方知其所以高；若听人传说泰山之高，而未尝亲至其处，则亦臆想而已，亦未见其高之实也。（《读书录》卷2）

“颜子之学”是理学家所追求的“学以至圣人之道”的楷模，薛瑄借此以阐发实践检验真知的道理。就是说，必须“实践”“颜子之学”，方能“真知”“颜子之乐”；否则，只是“得其乐之名，而未知其乐之实”。犹如人们都说泰山是高的，但只有亲自登上泰山之巅，才说得上有了泰山“所以高”的“真知”；否则，所谓“泰山之高”只不过是“臆想而已”，并不能证明真知泰山“其高之实”。

在认识论领域，吕柟比较全面地继承了薛瑄“真知其理而

实践之"的实学传统。吕柟主张"学以穷理实践为主"(《明史·吕柟传》),"践履最为笃实"(《四库全书总目》卷 93)。吕柟亦强调"即事即学,即学即事"(《明儒学案·河东学案下》),反对把事与学"分做两样看"(《明儒学案·河东学案下》)。但他更强调为学当"务实为要","从切实处做来","一一体贴在身上",要"随处见道理"(《明儒学案·河东学案下》),才能从实践中获得有用的知识,否则,就会成为"泛常不切于身"(《明儒学案·河东学案下》)的空谈。"如知得身上寒,必定要讨一件衣穿,知得腹中饥,必定要讨一盂饭吃,使知得这道理,如饥寒之于衣食一般"(《明儒学案·河东学案下》),才可以称得上获得了有实用价值的"真知"。所以,后来学者评论吕柟说:"观于所言,可谓不失河津之渊源矣。"(《四库全书总目》卷 93)

但是,在认识论领域,如同在本体论和人性论领域一样,薛瑄也深受朱熹理学的束缚,他的实学思想也是很不彻底的。尤其是他的"心性"论和"复性"说,给他的实学思想造成深刻的矛盾和严重的局限。

第六节 "读至贤之书,句句字字有的实用处,方为实学"

河东学派的实学思想,尤其突出地表现在"务实"学风上。"学风"即学术风尚或为学之道,反映了学者治学的方法和态度。薛瑄在学风上积极倡导"务实用"的学风。在理论上,薛瑄赋予了"实学"概念以"实用"的意义和内涵。他说:

> 读圣贤之书,句句字字有的实用处,方为实学;若徒取以为口耳文词之资,非实学也。(《读书续录》卷 3)

薛瑄对于"实学"概念所作的界定,表明了河东学派在治经上讲

"明经致用",在治学上讲"学以致用"。所以薛瑄反复强调:"为学不在多言,顾力行何如耳"(《读书录》卷2);"为学最要务实,知一理则行一理,知一事则行一事"(《读书录》卷3);"读书不为空言","读书当因其言以求其所言之理于吾身心"(《读书录》卷1),"记得一句,便寻一句之理,务要见得下落,方有益"(《读书录》卷2)。这说明,薛瑄在学风上坚持务实致用,反对"只是讲说,不曾实行"(《读书录》卷4)的虚论空谈。这是河东学派突出的学术风尚。

(一)薛瑄"务实用"的学风,首先表现在继承和发扬儒家的"为己之学"。孔子曾说:"古之学者为己,今之学者为人。"(《论语·宪问》)二程亦说:"为己,欲得之于己也;为人,欲见知于人也。"(朱熹《论语集注》引)所谓"为己",就是为学、读书、求知要贴自家身心,躬行践履,于己实有所得,也就是孟子所谓"反求诸己而已矣";所谓"为人",就是不贴自家身心,徒以空言虚论炫耀于人,或以为谋求功名利禄之阶梯。所以,二程指出:"古之学者为己,其终至于成物;今之学者为人,其终至于丧己。"(朱熹《论语集注》引)这说明,提倡"为己之学",反对"为人之学",是儒家为学之道的重要思想传统。儒家为学主旨,在于追求所谓"内圣外王"的理想境界,从事"修身齐家治国平天下",达到"修己以治人"的终极目的。所谓"为己之学",就是"修身"、"修己"之学,为追求所谓"圣人气象"而学;而所谓"修身"、"修己",就是切实理会和践履封建政治伦理,从事自家身心的道德修省。可见,儒家的"为己之学",本质上是一种道德践履之学或道德实践哲学。

薛瑄继承了儒家"为己之学"的思想传统。在一定意义上可以说,提倡"为己之学",反对"为人之学",是薛瑄务实学风的核心,为学之道的根本。他所谓"为学最要务实","读书不为空言",就是强调"体贴向自家身上做功夫"(《读书录》卷2),"以求其所

言之实理于吾身心"(《读书录》卷1),"使人反求诸身心而得其实"(《读书录》卷8),才是真正的"为己之学",他称作是"本领之学"(《读书续录》卷1)或"本领功夫"(《读书录》卷2);否则,"溺心于文字之间","徒事于记诵词章之末"(《读书录》卷9),只不过是"词章之学"(《读书录》卷3)或"文章俗学"(《读书录》卷9),也就是徒以虚言空论炫耀于人的"为人之学"(《读书录》卷2)。薛瑄说:

> 读圣贤书,于凡切要之言,皆体贴到自己身心上,必欲实得而力践之,方有益。不然,书自书,我自我,虽尽读圣贤书,终无益也。(《读书续录》卷10)

(二)务实学风表现在教育上,即为"学以致用"的学风。薛瑄是著名的教育家,他从事教育事业约20年。除任职山东督学佥事5年外,曾先后两度返回家乡设馆授徒,讲学河汾。薛瑄按照学以致用的务实学风,培养了一批又一批的学者,分布于今山西、河南、山东、河北和秦陇大地。

在长期的教育实践中,薛瑄坚持以"求实理","务实用"的思想原则教育广大门生。他任职山东督学佥事期间,明确提出了"致知而力行,居敬以穷理,由经以求道"的教学方针。第一次河汾讲学期间,坚持"居敬以立其本,明经以求其道"和"不事语言文字,而必责诸躬行之实"的教学主旨。第二次河汾讲学期间,强调"学者读书穷理,须实见得,然后验于身心,体而行之",并反复教诲门生:"经以载道,诵其言词,解其训诂而不及道,乃无用之糟粕耳。"又说:"盖凡圣人之书皆经也,道则实理之所在。苟徒诵习纸上之经,而不求实理之所在,则经乃糟粕也。"(《薛文清公年谱》)可以看出,薛瑄教育思想的宗旨在于读书以求实理,学以致用,坚持"验于身心,体而行之",反对"徒诵习纸上之经",只知"诵其言词,解其训诂",既"不求实理之所在",更不曾身体而力

行的无用空谈。

(三)批判章句之学,或科举之学,是薛瑄务实学风的重要表现。薛瑄一生持续不懈地批判科举之学。他"17岁始厌科举之学,慨然以求道为志"(《薛文清公年谱》);40岁登上仕途后,他作为一代"醇儒"和忧国之士,更从匡救时弊,振兴国运出发,猛烈抨击了科举之学。他指出:

> 道之不明,科举之学害之也!(《读书录》卷8)

认为科举之学是妨碍人们明理求道的祸根,败坏学风的源头。它使人们把读书做学问只是当作"进身之阶梯",只是为"谋利计功而学"(《读书录》卷8),根本不知求实理,更不可能务实用。基于此,他尖锐地揭露了科举之学的严重危害:

> 习举业者,借经书之文以缴利达,而不知一言之可用,诚可谓侮圣人之言也。(《读书录》卷2)
>
> 习举业者,读诸般经书,只安排作时文材料,用于己全无干涉。故其一时所资以进身者,皆古人之糟粕;终身所得以行事者,皆生来之习气。诚所谓书自书,我自我,与不学何以异!(《读书录》卷1)

象这种人,终身孜孜以求的只是个人功名利禄,一旦"科目进身者有一第之后,《四书》本经悉置而不观"(《读书录》卷1),完全"书自书,我自我",这样的所谓"学","与不学何以异!"所以,薛瑄严厉斥责这种人是"言不及行,可耻之甚!"(《读书录》卷2)

薛瑄还指出,科举之学的危害性,不仅在于培植了一批"只是讲说,不曾实行"的"章句之徒"(《读书录》卷4),而且还滋生了一班"为科目而著书"的"俗儒"(《读书录》卷1)。他们借助言传身教,影响所及,恶果尤甚。这种人,不察理之有无,不辨是非真伪,"割裂经史子集百家之说,区别门类,缀集成书",往往杂说谤正,以伪乱真,"使后学转相剽窃,但资侥幸利达,而无以资身

心之用，其弊也甚矣！”（《读书录》卷4）薛瑄说：

> 为科目而著书者，皆非为己之学也。（《读书录》卷4）
>
> 圣贤专以“为己之学”教人，而犹有为人者，况以科举“为人之学”教人乎！（《读书录》卷4）

这些“章句之徒”和“俗儒”，对于科举之学的泛滥起了推波助澜的作用，由此导致了学风败坏、人心不古的严重恶果。

（四）著述也是为了实用。在著述方面，薛瑄恪守“学圣贤之道”，“述圣贤之言”，而不“自立新奇之说“的原则，强调“无烦著作，直须躬行”。所以，他的理学论著《读书录》和《读书续录》（简称《读书二录》），决非“炫新奇而掠著述之功”（《读书录》卷1）或“为科目而著书”，而是他数十年如一日潜心读书的思想结晶。诚如《明儒学案》所说：“所著《读书录》，……盖惟体验身心，非欲成书也。”（《河东学案上》）“阅先生《读书录》，多兢兢检点言行间，所谓学贵践履，意盖如此。”（《师说》）可见，薛瑄写 作《读书二录》，初无“欲成书”之意，主旨在于体验身心，务实致用，具体实践为己之学的理论。

所以，以《读书二录》为代表作的薛瑄的理学和实学思想，受到后来学者的高度评价。明代学者李贤称薛瑄的学说为“笃实践履之学”。乔宇指出：《读书二录》“力挽末学词章之陋”，“其践履纯精，言与行相顾，匪若立炫奇高远无实者所可伦也。”（《薛文清公行实序》，《行实录》卷1）明清之际的学者进一步肯定了《读书二录》的价值。如刘宗周据此而称薛瑄是“学贵践履”的“实践之儒”。王夫之指出，明代理学家之中，“见道明，执德固，卓然特立，不浸淫于佛老者”，唯薛瑄和顾宪成两人（《搔首问》）。他所谓“不浸淫于佛老”，主要是针对王学末流空谈心性的“通禅”之风而发的。在他看来，以《读书二录》为代表作的薛瑄的理学思想及其实学学风，是同佛老之学的玄谈空疏之风截然对立的。傅山是当时

公然以“异端”相标榜的进步学者，他旗帜鲜明地批判了宋明理学，尤其尖锐地批评了“只在注脚中讨分晓”，“单单靠定前人一半句注脚”做学问的陈腐学风，主张读书要“洒脱一些，长进一番”，说：“读书不必贪多，只要于身心有实落受用处，时时理会。”在他看来，“薛文清语录最好。若能领会得一句两句，便不是从前不痛不痒人矣。”(《霜红龛集》卷38)这说明，薛瑄的《读书二录》及其“学贵践履”的务实学风，对后来学者产生了深远影响。

第十七章　从真德秀的《大学衍义》到丘浚的《大学衍义补》

宋末真德秀的《大学衍义》与明中叶丘浚的《大学衍义补》，虽然同属于封建社会儒家的经世之作，但是前者是“内圣型”，而后者则是“外王型”。从“内圣型”到“外王型”的这一转变，反映了自宋至明社会政治形势的变化。

第一节　《大学》与儒家的体用之学

宋、明两代是儒学发展的一个蓬勃时期，在儒学理论的深度和广度方面，均有不少建树。其中宋、明儒者对《大学》的阐释，把《大学》的纲领引申到儒家体用之学方面，并进一步以它作为帝王治世的理论根据，尤值得我们注意。南宋真德秀（1178—1235）的《大学衍义》和明中叶丘浚（1421—1495）的《大学衍义补》便是很好的例子。

《大学》原为《礼记》49篇里的第42篇，在宋朝以前，并没有引起人们的特别注意，更不用说有什么重要的影响和地位。《大学》开始受到思想家的注意及被引用作为论据，是迟到唐代的事情。当时被后世学者誉为宋明道学家先驱的韩愈（768—824）在其名著《原道》中说：

传曰:"古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意。"然则古之所谓正心而诚意者,将以有为也。今之欲治其心而外天下国家,灭其天常,子焉而不父其父,臣焉而不君其君,……举夷狄之法而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也。(《韩昌黎集》卷 11)

韩愈引用《大学》,可见当时的目的是作为反释、老的理论根据。佛教和道教经南北朝的迅速发展,至唐代已形成一股强大的力量,与儒学分庭抗礼。《大学》便是在这种情况下被发掘出来去克制异端、重建儒学地位的武器。《大学》虽然只有 1700 多字,但却有连贯的系统和完整的理论架构。而且,也因为原文简短扼要,正足以容许后人根据具体的情况去加以解释和发挥。最重要的,当然是《大学》所讲的"正心"、"诚意"思想,足以与佛教的治心之说抗衡,说明儒家也有一套修养身心的方法和理论。

《大学》真正成为儒家的主要经典,是在宋代经二程(程颐,1033—1107,程颢,1032—1085)、朱熹(1130—1200)大力推崇《大学》之后。程颐说:"《大学》,孔氏之遗书,而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉,则庶乎其不差矣。"(《大学章句》引)朱熹更把《大学》、《中庸》两篇从《礼记》中抽出,与《论语》、《孟子》合并成《四书》,撰《四书集注》,并认为《大学》居四书之首。他说:"学问须以《大学》为先,次《论语》,次《孟子》,次《中庸》。"(《朱子语类》卷 14)又说:"先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第,总作一处,易晓,宜先看。《论语》却实,但言语散见,初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读,看三书后方宜读之。"(《朱子语类》卷 14)他更认为《论语》、

《孟子》有待《大学》去融会贯通，发挥说明，而不读《大学》，亦不足以明《中庸》。①(《大学或问》)

从程、朱的意见看来，在宋儒的心目中，《大学》的地位已经凌驾在其他儒家经典之上。宋儒特别尊崇《大学》并不是偶然的。《大学》被推为儒家的首要经典，是在广泛深入研究儒家经典的基础上，经过细致周密地比较鉴别作出的一项"具有重大战略意义的决策。"②《大学》除了拥有一套可以与异端抗衡的修身理论外，文字简短，条理分明，正适合作为"初学入德"的教材。其次，《大学》地位的提高也显示出宋儒在儒家经典中寻求新出路。以往被儒家所重视的经典，不是已不足够便是已不适合当时时代的需要，在这情形下《大学》便被选中用来填补这个缺口。③

《大学》在宋、明两代受到重视，若细加分析，这与《大学》所展示的一套治国纲领也有密切的关系。二程在改正《大学》章次时已经注意到《大学》中所提出的治国之"道"。程颐曾就《大学》的"物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣"一语，指出："人之学莫大于知本末终始"。他并进一步认为这个道理可以引申到政治方面，是治国的基本，他说：

> 治道有自本而言，有就事而言。自本而言，莫大于引君当道，君正而国定矣。就事而言，未有不变而能有为者也。大变则大益，小变则小补。(《二程集·河南程氏粹言》卷1)

这里所说的"本"，也就是"体"，此所以程颐又说"论沿者贵识体"

① 关于朱熹对《大学》的推崇，及其重订《大学》的背景，详参 Daniel K. Gardner, Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 17-60.

② 参阅余敦康《〈大学〉、〈中庸〉和宋明理学》，见王仲荦编《历史论丛》第4辑，1983年出版，第121-144页。

③ 关于这问题的讨论，可参考户田丰三郎《宋代にすける大学篇表章の始末》，载《东方学》第21辑，1961年，第46-56页；邱汉生《四书集注简论》，北京·中国社会科学出版社，1980年出版，第2-20页。

(《二程集·河南程氏粹言》卷1)。对于治道而言,程颐划分了"治体"和"治术"的关系,治体是本,治术是事。程颐又曾经把《大学》中提出的观念解释为"治道"与"治法"的关系。他说:

> 修身齐家以至平天下者,治之道也;建立纲纪,分正百职,顺天揆事,创制立度,以尽天下之务,治之法也。法者,道之用也。(《二程集·河南程氏粹言》卷1)

在程颐看来,修身齐家以至平天下是治之道,而建纲纪,设百官,创制度,则是治之法。"治道"是"体","治法"是"用";治道是"本",治法是"用"。因此,治法不过是治道的应用,治道较之治法,当然更重要,更根本。① 这也难怪程颐说"人君欲附天下",首先就要"显明其道"。(《二程集·河南程氏粹言》卷2)

实际上,程颐对《大学》的阐释,是重申了儒家经世思想的基本概念。儒学本来就是一门经世之学,儒学思想的一个显著特点就是其经世精神。所谓"经世",即"经世致用",是指儒家积极关心社会、参与政治,以祈达到天下治平的一种观念。② 孔子在被问及儒家的理想人格——君子时,他的回答道出了作为儒家君子的终极关怀:

> 子路问君子。子曰:"修己以敬。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安人。"曰:"如斯而已乎?"曰:"修己以安百姓。修己以安百姓,尧、舜其犹病诸!"(《论语·宪问》第四十二章)

君子的修己是要"安人"和"安百姓","修己"是起点,"安人"、"安百姓"是终极。己立立人,己达达人,从内而外,是儒家经世思想的基本信念,这种经世精神,在《大学》中进一步加以肯定。《大

① 参阅邹永贤《朱子学派治国纲领试探》,见邹永贤编《朱子学研究》,福建厦门大学出版社,1989年5月出版,第158—200页。

② 关于儒家的经世思想及其历史发展,详参拙稿《论儒家的经世之学》,见台湾《大陆杂志》第79卷第4期,1989年10月出版,第18—26页。

学》的内容可说是综合了先秦儒家政论的主要观点，并建立了一个首尾完整的理论架构。《大学》开宗明义，第一句便道破了全书大旨："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。""明德"、"亲民"、"止于至善"是《大学》的三纲领，说明了"明明德"、"亲民"才能达致"至善"之境，其实也重申了孔子所说"修己"、"安人"这个儒家基本概念。

儒家对于经世的追求，对于"道"的探索，走的是一条从道德实践到政治实践道路。《大学》在解说"明明德"纲领时已说得很清楚，指出：

> 物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。

这正是一个从道德实践到政治实践的完整结构。①

虽然《大学》提出了一套以修身为基础的道德政治理论，但因为原文没有详细阐明其中的关键，容易导致误解。有些学者认为这套理论难免把问题过于简单化及流于理想主义，令儒士误以为修身便能达致天下太平。②这点也未尝没有道理。因为《大学》里所揭示的本末、先后、体用观念，其相互关系应如何去理

① 参考吴光《儒家哲学片论－东方道德人文主义之研究》，新加坡东亚哲学研究所，1989年10月出版，第126－130页。

② 史华滋(Benjamin Sehwartz)教授提出修身与平天下、内界与外界、知与行都是儒家思想中的一些两极性。参阅 Schwartz，" Some Polarities in Confucian Thought"，in Arthur F. Wright ed.，Confucianism and Chinese Civilization，Stanford：Stanford University Press，1964，pp. 3－15.

解？是否明体自然会达用？是否有体便有用？是否先本后末，而本末均需分别用力？体用、本末是否需要相辅相成，以祈达到至功？这遂导致后来儒者对《大学》这套政治纲领产生了不同的看法。尤其是后来宋儒以《大学》作为君主教育的经典著作，视之为"帝王之学"，重点便往往放在"正君心"方面。如朱熹便曾多次选取《大学》的章节向宋孝宗讲解，劝勉孝宗戒奢欲和改正政府的过失。而他所强调的就是修 身，他说：

> 君者表也，民者影也，表正则影无不正矣。君者源 也，民者流也，源清则流无不清矣。（《朱子大全文集·经筵讲义》卷 15）

他又说：

> 且令自家心先正了，然后于天下之事，先后缓急，自有次第，逐施理会，道理自分明。财货源流，兵民如何，阵法如何，此等事固当理会，只是须识个先后缓急之序，先其大者急者，而后其小者缓者。（《朱子语类》卷 73）

偏重于内圣之学，对外王之学则较为忽略，可以说是宋儒经世理论的普遍现象。这与儒学在宋代复兴的背景不无关系。理学在宋代兴起有着对抗当时发展迅速的佛教的特殊意义。理学家提出的一套修养身心的方法和理论，正足以与佛教的治心之论抗衡。但过分强调修身，并误以此为最终目标，则难免造成本末倒置 。

另一方面，儒家的"经世"是要"致用"，致用的过程和经世的抱负有着不可分离的关联。但际遇不一，有经世之才而无致用的机会，则经世亦只会变成空想。而且，这里就有一种超出人力控制范围之内的命运因素。孔子树立儒家"修己安人"的经世精神，但是孔子一生最大的遗憾就是没有机会去完成他作为君子的安人职志，来配合他在修身范围内所达到的崇高境界。而这个悲剧

却又在以后的岁月里不停地在儒家君子的身上重复着，所以美国哈佛大学教授史华滋认为儒家的修身与治国平天下是对立的两极，这形成了知识分子心灵上的困境，当儒家君子真切体验到道德与事功并不具有相应的关系时，极端的痛苦和挫折感打击了他们修己治人的信念。王安石以儒家理想为主导的变法的失败，是儒家经世理想在政治领域内所碰到的最大挫折，也说明了南宋以后儒学为什么逐步转为内倾。①

儒学逐步转为内倾的结果是经世的途径的转变，慢慢的偏重于内圣一面，讲学论道代替了从政问俗。② 换句话说，较强调"体"，而对"用"的注意则相对较少。虽然如此，但我们不能说这些并非儒家的"实学"，因为他们的最终目的仍是经世致用的。当时的经世作品，如朱熹再传弟子真德秀的《大学衍义》，很可以看出南宋时期儒家经世之学的取向。

第二节　真德秀及其《大学衍义》

真德秀(1178—1235)为建宁浦城(今福建)人，宋宁宗庆元五年(1199)进士，当时年仅 22 岁。初年在中央担任文书工作，其后外调知泉州、潭州等地，理宗时擢升为礼部侍郎，最后以户部尚书终。真德秀在学术上有极高的地位，他是晚宋理学大儒，早年游学詹体仁(1143—1206)门下，是朱熹的再传弟子。程、朱之学在宋代能洗脱"伪学"的罪 名，并在 1238 年成为官学，真德秀

① 余英时教授曾指出南宋以后儒学之所以逐步转为内倾是王安石变法失败所碰到的挫折的必然后果。见其《清代学术思想史重要观念通释》，《史学译论》第 5 期，1983 年出版，第 19—98 页。

② 参考余英时《清代思想史的一个新解释》，见《历史与思想》，台北联经出版事业公司，1976 年出版，第 138 页。

居功至伟。①

《大学衍义》43卷，完成于理宗绍定二年(1229)②，据真氏说前后共化了10年时间。从题目可知，这本书主要是推衍《大学》的要旨。真氏在书中广征儒家经典及史籍去阐析《大学》中的重要纲目。但这本书不可以随便视为《大学》的注释，真氏在《大学》原有架构下所加的细目及按语，使《大学》成为一本专供帝王借鉴的治国蓝图。③ 他在序中说：

> 臣始读《大学》之书，见其自格物、致知、诚意、正心、修身、齐家至于治国、平天下，其本末有序，其先后有伦，盖尝抚卷三叹曰：为人君者不可以不知《大学》，为人臣者不可以不知《大学》。为人君而不知《大学》，无以清出治之源；为人臣而不知《大学》，无以尽正君之法。(《真文忠公全书·大学衍义》卷首)

真德秀对《大学》的推崇，从上述《大学衍义序》可见。他认为《大学》是为人君、为人臣不可不知，不可不读的著作，他又进一步说：

> 既又考观在昔帝王之治，未有不本之身而达之天下者。

---

① 真德秀的生平及思想可参考：脱脱等编《宋史》卷437，北京中华书局，1977年出版，第12957－64页；朱鸿《真德秀及其对时政的认识》，《食货月刊》第9卷第5、6期，1979年出版，第49－56页；朱鸿林《理论型的经世之学——真德秀〈大学衍义〉之用意及其著作背景》，《食货月刊》第15卷第3、4期，1985年出版，第16－27页；康世统《真德秀大学衍义思想体系》，台湾师范大学国文研究所博士论文，1988年；W. T. de Bary, Neo－Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind－and－Heart (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 67－186.

② 《大学衍义》的成书时间，有不同说法。《西山真文忠公年谱》谓其书成于宋宁宗嘉定十五年(1222)，《四库全书总目提要》则谓其书成于理宗绍定二年(1229)。按真德秀《大学衍义序》说明序是写于绍定二年，成书应该在这之前，《年谱》说书成于嘉定十五年，但为何7年以后才写序文？大抵嘉定年间全书草定，其后续有修正，至绍定二年序文写就，才大功告成。

③ 详参拙稿《〈大学〉与儒家的君主教育》，台北《汉学研究》第7卷第1期，1989年6月出版，第1－16页。

然后知此书所陈，寔百圣传心之要典，而非孔氏之私言也。三代而下，此学失传，其书虽存，概以传记目之而已，求治者既莫之或考，言治者亦不以望其君。……盖自秦汉以后，尊信此书者，惟愈及翱，而亦未知其为圣学之渊源，治道之根柢也，况其他乎？臣尝妄谓《大学》一书，君天下者之律令格例也，本之则必治，违之则必乱。近世大儒朱熹尝为《章句》、《或问》，以析其义，宁皇之初，入侍经帷，又尝以此书进讲，愿治之君，傥取其书玩而绎之，则凡帝王为治之序，为学之本，洞然于胸次矣。（《真文忠公全书·大学衍义》卷首）

从真氏的序可见，《大学衍义》的编纂目的，并不在学术而是在政治。其实，上文已经谈及，儒学本来就是经世实用的，正统的儒学从来没有脱离政治，正统的儒家也从来没有孤芳自赏。儒家为了实现理想的治世，便要寻找或培育一位能行仁政的圣王。真德秀的《大学衍义》一方面体现了宋朝理学家如何利用儒学去解决政治问题；另一方面也反映了宋朝理学家表彰《大学》的最终目的。

真德秀在端平元年（1234）把《大学衍义》呈献给理宗，希望理宗可以从中吸取经验。他并特别写了《上大学衍义表并劄子》，其中有一段道出了《大学》一书在儒学传统上的地位及其与治道的关系。他说：

圣人之道，有体有用。本之一身者，体也；达之天下者，用也。尧、舜三王之为治，六经、孔、孟之为教，不出乎此。而《大学》由体而用，本末先后，尤明且备。故先儒谓于今得见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》、《孟》次之。盖其所谓格物、致知、诚意、正心、修身者，体也；其所谓齐家、治国、平天下者，用也。人主之学，必以此为据依，然后体用之全以默识矣。（《大学衍义》卷首）

《大学》之所以受到重视，是因为它包含了儒家所谓"全体大用"之学。就体而言，体是指本体、主体或道德修养，用是指作用、功用或经世致用。① 真德秀的《劄子》明显地表示了《大学》所提供的治国纲领是有体有用之学。真德秀把《大学》的"八条目"联系到儒家的体用观念，并认为前五目是"体"，后三目是"用"。此举在证明《大学》包含了达致儒家所谓"全体大用"的必需步骤，而且亦重申了体用观念在圣人之学的重要性，并进一步把此观念推衍到治道方面去。其实，真德秀只从《大学》中借用和发挥了它的一套理论架构——八条目，至于学者喜欢纠缠的章节字义，真氏都不感兴趣。我们细心观察《大学衍义》的目录便可以发觉这点。总的来说，全书分为纲、目两部分，纲再分为二：帝王为治之序，帝王为学之本；目再分为四：格物致知之要、诚意正心之要、修身之要、齐家之要。简而言之，全书是以二纲四目来贯串，其下又再分细目：

帝王为治之序

帝王为学之本

尧舜禹汤文武之学、商高宗周成王之学

汉高文武宣帝之学、汉光武明章唐三宗之学

汉魏陈隋唐数君之学

格物致知之要

明道术——天性人心之善、天理人伦之正

吾道源流之正、异端学术之差

王道霸术之异

① 关于体用观念的探讨，详参方克立《论中国哲学中的体用范畴》，载《中国哲学范畴集》，人民出版社，1985年出版，第125－153页；楠本正继《全体大用の思想》，《中国哲学研究》，东京国士馆大学图书馆，1975年出版，第353－391页。

辨人才——圣贤观人之法、帝王知人之事
奸雄窃国之术、险邪罔上之情
审治体——德刑先后之分、义利重 轻之别
察民情——生灵响昔之由、田里休戚之实

诚意正心之要

崇敬畏——修己之敬、事天之敬、遇灾之敬
临民之敬、治事之敬
操存省察之功、规警箴诫之助
戒逸欲——总论逸欲之戒、沉湎之戒、荒淫之戒
盘游之戒、奢侈之戒

修身之要

谨言行、正威仪

齐家之要

重妃匹——谨选立之道、赖规警之益
明嫡媵之辨、惩废夺之失
严内治——宫闱内外之分、宫闱预政之戒
内臣忠谨之福、内臣预政之祸
定国本——建立之计宜蚤、论教之法宜豫
嫡庶之分宜辨、废夺之失宜监
教戚属——外家谦谨之福、外家骄溢之祸

从以上的目录，可以看出真氏全书的一个大概。在每一个细目之下，真德秀广征古代经典及史籍作为证据，最后并加上他自己的按语。明末丁辛说："尼山以《大学》衍六经，先生还以六经衍《大学》。"(《大学衍义·大学衍义序》)诚然，《大学衍义》大量地征引儒家经典，目的是去阐释《大学》所隐藏的启示。但全书最重要的部分，其实是真氏的分目和评论。朱熹说："今且须熟究《大学》作间架，却以他书填补去。"又说："《大学》是修身治人底规模。如人

起屋相似，须先打个地盘。地盘既成，则可举而行之矣。”(《朱子语类》卷14)《大学》就象一个间架，至于这个间架怎样去填补，这个地盘要盖怎样的房子，还是得由当事人去决定。真德秀便是利用这个间架，去建立一套供君主采效的治国方略，一套明体实用的帝王之学。通过分目、广征博引和评论，真氏使《大学》在儒学传统上负起更重要的使命。

第三节 《大学衍义》的正心论

《大学衍义》的二纲可说是全书的核心，而从这二部分也可以看出真德秀对《大学》体用之学的理解。真氏对二纲的编排说：

> 首之以帝王为治之序者，见尧、舜、禹、汤、文、武之为治，莫不自心身始也。次之以帝王为学之本者，见尧、舜、禹、汤、文、武之为学，亦莫不自心身始也。此所谓纲也。(《大学衍义·尚书省劄子》)

真德秀于二纲中举尧、舜、禹、汤、文、武之治为例，盖欲人主取法，以成太平之治；又列尧、舜、禹、汤、文、武之学，乃欲人主效法，使人主于举止动静之间，莫非圣明之君。但不难发现，帝王为治之序、帝王为学之本，皆是自心身开始，所以在真氏看来，君主一身一心之正，实是天下国家致治的根本。他说：

> 道即理也，天下虽大，同此一理，人君所为循理则治，悖理则乱，故曰治之在道。四海虽远，同此一心，人君心正则治，心不正则乱，故曰治之在心。一理可以贯万事，治大不在小乎？一心可以宰万物，治远不在迩乎？(《大学衍义》卷1)

因为治之在心，所以一心可以宰万物。既然居心正否关系到国家安危治乱，那么治心问题，即正君心问题，自然是最重要的课题。

从《大学衍义》的讨论可见，人君一身一心之正，诚然是《大学衍义》所提供的治国纲领的焦点所在。

《大学衍义》是在时代背景和个人倾向两个因素的互相影响下产生的一部作品。真德秀把《大学衍义》呈献给理宗时是对这位"文章天子"寄予厚望的。所以《大学衍义》的对象是宋朝的君主，它所探讨的问题，也是针对宋朝皇室的症结而发。①但我们发觉真德秀在发挥《大学》的意旨时只集中在"八条目"中的前六条目，并把此六条目类分为"四要"：格物致知之要、诚意正心之要、修身之要、齐家之要，并认为"四者之道得，则治国平天下在其中矣。"(《大学衍义·序》)真德秀为什么会有这样的安排？为什么他认为君主只要能做到修身齐家，则国可治、天下可平？又根据真氏自己在序中说，《大学》的八条目，格物、致知、诚意、正心、修身是"体"，齐家、治国、平天下是"用"。但现在在"用"方面，真氏只论及齐家，至于治国、平天下，在他书中没有讨论，这是什么原因？虽然真德秀的目标是集中在君主一身及皇室的秩序上面，至于国和天下的问题，只要一身和家能正，便能迎刃而解。这样的一套经世理论，不可以说完全是儒家传统的延续。

真德秀在《大学衍义》卷1《帝王为治之序》中，剟取了《大学》经文部分作为根据。经文205字的最后部分谓："自天子至于庶人，壹是皆以修身为本，其本乱而末治者否矣。"这是《大学》中一个比较重要的讯息。中外大多数的学者都认为"修身"是《大学》所展示的致治程序中最重要的一个环节，也是全书的中心。换句话说，《大学》给人一个信念：只要修身工夫能够完成，推而

① 这方面的看法见余敦康《〈大学〉、〈中庸〉和宋明理学》，王仲荦编《历史论丛》第四辑，济南齐鲁书社，1983年出版，第121－144页；W. T. de Bary, Sources of Chinese Tradition, p. 128; F. W. Mote, "China's Past in the Study China Today", in Journal of Asian Studies, Vol. 32, No. 1, Nov. 1972, p. 116.

广之，家、国、天下的问题也可以解决。显然，真德秀也有同样的感觉。在按语中他曾说："人君一身实天下国家之本。"(《大学衍义》卷1)他又曾针对孟子所言："天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"进一步解释说：

> 孟子谓天下国家乃世人常常称道之言，而不知国乃天下之本，家乃国之本，身又家之本，其言盖有序也。(《大学衍义》卷1)

真氏特别强调孟子所言身、家、国、天下关系的"序"，用意是要指出为治应当注意本末次序。对于为治的本末关系，真氏比喻说："本犹木之根本，根固而后枝叶茂，为治本末亦犹是也。"(《大学衍义》卷1)本末的关系证明，则正一心的重要便昭然若揭。他又说：

> 朝廷者，天下之本。人君者，朝廷之本。而心者，又人君之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能惑，则发号施令罔有不藏，而朝廷正矣。朝廷正则贤不肖有别，君子小人不相易位，而百官正矣。自此而下，特举而措之耳。(《大学衍义》卷1)

根据《大学》所提出的八条目来看，平天下、治国、齐家，是治人的事情，是以修己为基础；修身以下的正心、诚意、致知、格物，都是属于修身的功夫，是修己的事情，而以治人为目的。齐家、治国、平天下，是独立于修身以外的事情，是外的问题，是与修身平列的，是修身的扩大；正心、诚意、致知、格物，是属于修身以内的事情，是内的问题，是不能离开修身而独立存在的，是修身功夫的各个阶段。真德秀也曾说："诚意、正心皆修身之事，言身则心在其中矣。"(《大学衍义》卷1)这样的话，理应人君做好修身的工夫，已经算是达到致治程序的根本要求。修身是本，治人是末；修身是体，治人是用。但现在真德秀不仅强调修身，还把他的注意

力伸展到齐家。这是对帝王的基本要求的扩大，遂有“四者（格物致知之要、诚意正心之要、修身之要、齐家之要）之道得，则治国平天下在其中”的看法。这点与《大学》所说“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本”，把八条目中的前五条目分成一个阶段，后三条目属另一个阶段的看法不同。真德秀把八条目中的前六条目列为帝王致治的基础，是一个阶段，后二条目为另一个阶段，前六条目得，则后二条目在其中。这看法显示出真氏已开始注意到单是修身已不足以解决当前实际的政治问题。所以《大学》这套圣人之学在应用到帝王致治的方面时，对其中心思想的阐释开始出现变化，以配合当时实际的政治情况和阐释者的体会。

从《大学衍义》的观点来看，显然真德秀是认为帝王只要修好一己之身及理好其家，则国家天下的问题都会解决。我们不可以说真德秀没有经世之志，他编撰《大学衍义》就是要经世；我们也不可以说《大学衍义》所谈的不是实学，因为它的目的是要致治的。只不过真德秀在处理经世实用的问题时偏重于内，认为修己就可以治人。

宋儒对经世实用观念的理解，足以反映出当时儒学内倾的趋势。宋代另一本被视为经世之学的作品——《经济文衡》，是这种现象的另一个例子。《经济文衡》分前集 25 卷、后集 25 卷、续集 22 卷，是朱熹门人滕珙取朱子《语类》、《文集》分类编次而成。是书虽名为“经济文衡”，但所录文字却不一定与经济有关系。所谓“经济”，以往与“经世”一词常互用，即“经国济世”之意。而从《经济文衡》内容可见，前集分太极、天地、性命、理气、仁义忠恕、格物穷理等类；后集分历代帝王、大臣、名儒、老释、经学、史学、文学等类；续集则收朱子所上封事奏议。此亦所以《四库全书总目提要》有如下的非议：“朱子平生学问，大端具见于此，而独以经济为名，殆不可晓。即以开卷一篇论之，太极无极，有何经济可

言耶?"(《四库全书总目提要》卷 92)宋儒偏重于内圣的经世学风,到明代才有所改变,较值得注意的是明成化年间丘浚的《大学衍义补》。

第四节《大学衍义补》的编纂与内容·

《大学衍义补》的作者丘浚,广东琼州府琼山人,生明成祖永乐十九年(1421),卒明孝宗弘治八年(1495)。[①] 明代宗景泰五年(1454)进士,历事景泰、天顺、成化、弘治四朝,先后出任侍讲学士,翰林院学士、国子监祭酒、礼部尚书、文渊阁大学士等职,弘治八年去世时位至户部尚书兼武英殿大学士 。[②] 丘浚在明朝宰辅中以博学著称。史载他自少至老,手不释卷,举凡六经诸史,古今诗文,九流笺疏之书,以至于医卜老释之说,无不深究。[③] 吴伯与《国朝内阁名臣事略》称为"当代通儒"(卷 1,《内阁名臣事略小识》)。黄瑜《双槐岁抄》认为其好学、介慎、廉静,为时人之不可

① 关于丘浚的生卒年,《明史·丘浚传》并无提及生年,其卒年则说:"(弘治)八年卒,年七十六。"若弘治八年(1495)丘浚卒时为七十六岁,上推当生于明成祖永乐十八年(1420)。王鸿绪《明史稿》、傅维鳞《明书》、陈鹤《明纪》亦有"弘治八年卒,年七十六"的记载。但《明史》又记"弘治四年,书(《宪宗实录》)成,加太子太保,寻命兼文渊阁大学士,参预机务。尚书入内阁者,自浚始,时年七十一矣。"若弘治四年(1491)时丘浚七十一岁,则弘治八年去世时应为七十五岁,上推应生于永乐十九年(1421)。可见《明史》及诸家所记"弘治八年卒,年七十六"的说法,其中必有讹误。详参拙稿《丘浚生卒年考》,日本明代史研究会出版《明代史研究》第 15 号,1987 年 3 月,第 41—45 页。

② 关于丘浚的生平,详参《明史》卷 181;焦竑《国朝献征录》卷 14;王国宪《邱文庄公年谱》,1898 年畢经书院刊本。

③ 见何乔新《椒丘文集》卷 30,《赠特进左柱国太傅谥文庄丘公墓志铭》,明嘉靖元年广昌刊本,叶二一下。

及。[①]而明人唐枢则说：

> 大学士丘浚…… …博极群书，而欲为适用之学。乃援笔以富著述，如《学的》、《世史正纲》、《大学衍义补》、《家礼仪节》，搜罗古今，斟酌可行，总数10万言，可以广益聪明，而权衡百度。天下人诵其文，家有其书。晚际孝皇召登内阁，凡人才进退，政事举废，惟祖宗旧典是循。其为文务浑厚，深黜激名诡行，亦以宽大启沃上心。（《国琛集》卷下）

可见他在当时的地位。丘浚博览群书，无非为建立"适用之学"。他的志愿，是要成为一个成功的政治家，一个"兼济天下"的儒者，所以他的思想以经世致用为依归。[②]丘浚为官40余年，历事四朝，但真正能够有所发挥的，是在成化及弘治时代，在他60岁以后，尤以在弘治初年，他在政治上的贡献最大。成化二十三年(1487)十一月，孝宗朱祐樘(1470—1505)登极，丘浚上《大学衍义补》，补真德秀《大学衍义》的不足，阐述《大学》中"治国平天下"之义。

丘浚增补真氏《大学衍义》的不足，其中一个原因，是与真氏书在元代和明初受欢迎有关。真德秀《大学衍义》在宋以后日受重视，成为帝王教育的一本重要典籍。在元世祖、武宗、仁宗、英宗、泰定帝、顺帝期间，《大学衍义》是经筵进讲的主要典籍，并曾翻译成蒙古文。而在明代，其受重视的程度不下元代。明太祖时，《大学衍义》除被用作教育皇储的教材外，太祖并将该书刻于墙上，以便日夕参读。（见《太祖宝训》卷2）仁宗则重印该书以发给

① 黄瑜《双槐岁抄》卷10，《丘文庄公言行》记："丘公生平不可及者三：自少至老手不释卷，其好学一也；诗文满天下，绝不为近俾作，其介慎二也；历官四十年，俸禄所入惟得指挥张淮一园而已，京师城东私第始终不易，其廉静三也。"

② 丘浚的政论可参考拙著 Chiu Chun (1421－1495) and his Views on Government and History, Unpublished Ph. D Thesis, Australian National University, 1984.

各皇子及大臣。据明代的史籍记载，明初诸帝的经筵都有讲《大学衍义》，而明中叶孝宗初年，程敏政(1445－1499)被邀在经筵进讲，他所讲的便是《尚书》、《孟子》和《大学衍义》。(陈建《皇明纪要》卷6)虽然《大学衍义》在帝王教育方面已成为重要的经典，但在丘浚的心目中，它还不是十全十美的。作为一本提供具体治国纲领的经典，丘浚认为《大学衍义》还有不足之处，所以遂有《大学衍义补》的编纂。

《大学衍义补》完成于成化二十三年(1487)，前后共化了10年时间写成，全书共160卷。同年十一月孝宗朱祐樘登极，丘浚特别将《大学衍义补》连同《进大学衍义补奏》呈献给刚登位的孝宗皇帝。奏中指出《大学衍义》于《大学》八条目中有格物致知之要、诚意正心之要、修身之要、齐家之要，而独缺治国平天下之要，所以"做德秀凡例，采辑五经诸史百氏之言，补其阙略，以为治国平天下之要。"在编纂过程中，丘浚凭其博识及实际政治经验，广泛地讨论到当时行政上及制度上的问题，使这本补篇成为了一本全面的公共行政指南。在帝王治国参考方面，《衍义补》的特色是对实际政治问题的重视，这和《大学衍义》的着眼点有绝大的差异，可以说《大学衍义补》更具体地反映了儒家实学的特色。而《大学》作为教育帝王的典籍，其效用也显得更深和更广。

《大学衍义补》全书以"治国平天下"为纲，其下再分12目，12目以下再分为119个子目：

1. 正朝廷

总论朝廷之政

正纲纪之常、定名分之等、公赏罚之施

谨号令之颁、广陈言之路

2. 正百官

总论任官之道

定职官之分、颁爵禄之制、敬大臣之礼
简侍从之臣、重台谏之任、清入仕之路
公铨选之法、严考课之法、崇推荐之道
戒滥用之失

3. 固邦本

总论固本之道
蕃民之生、制民之产、重民之事、宽民之力
愍民之窃、恤民之患、除民之害、择民之长
分民之牧、询民之瘼

4. 制国用

总论理财之道
贡赋之常、经制之义、市籴之令、铜楮之币
山泽之利、征榷之课、僧算之籍、鬻算之失
漕輓之宜、屯营之田

5. 明礼乐

总论礼乐之道
礼仪之节、乐律之制、王朝之礼
郡国之礼、家乡之礼

6. 秩祭祀

总论祭祀之道
郊祀天地之礼、宗朝飨祀之礼、国家常祀之礼
内外群祀之礼、祭告祈祷之礼、释奠先师之礼

7. 崇教化

总论教化之道
设学校以立教、明道学以成教、本经术以为教
一道德以同俗、躬孝悌以敦化、崇师儒以重道
谨好尚以率民、广教化以变俗、严旌别以示劝

举赠谥以劝忠

8. 备规制

都邑之建、城池之守、宫阙之居、囿游之设
冕服之章、玺节之制、舆卫之仪、历象之法
图籍之储、权量之谨、宝玉之器、工作之用
章服之辨、胥隶之役、邮传之置、道涂之备

9. 慎刑宪

总论制刑之义
定律令之制、制刑狱之具、明流赎之意
详听断之法、议当原之辟、顺天时之令
谨详谳之议、伸冤抑之情、慎青灾之赦
明复仇之义、简典狱之官、存钦恤之心
戒滥纵之失

10. 严武备

总论威武之道
军伍之制、宫禁之卫、京辅之屯、郡国之守
本兵之柄、器械之利、牧马之政、简阅之教
将帅之任、出师之律、战陈之法、察军之情
逋盗之机、赏功之格、经武之要

11. 驭夷狄

内夏外夷之限、慎德怀远之道、译言宾待之礼
征讨绥和之义、修攘制御之策、守边固圉之略
列屯遣戍之制、四方夷落之情、劫诱窃叛之失

12. 成功化

圣神功化之极

任何人看到这样的一本巨著，都会惊讶于是书的广泛和作者的博识。象《大学衍义》一样，丘浚广征儒家经典、史籍及前朝儒家

学者的评论，最后附以自己的按语。在按语里，丘浚广泛地探讨了明建国百多年来政治、社会、经济等各方面的问题，并提出了改革的意见。

第五节　全体大用的实学思想

丘浚的巨著虽名为《大学衍义补》，但它并不完全是真德秀《大学衍义》的补篇或延续，在某些问题上，丘浚有不同的看法，这使他对《大学》的启示提出了新的阐释，而对帝王治国的要求也有显著的差异。他在序中指出真德秀的《大学衍义》只推衍《大学》中的前六条目，"盖即人君所切近者而言，欲其举此而措之于国、天下"，是无法达致儒家"全体大用"的目标。他说：

> 儒者之学，有体有用。体虽本乎一理，用则散于万事。要以析之极其精而不乱，然后合之尽其大而无余。是以《大学》之教，既举其纲领之大，复列其条目之详。而其条目之中，又各有条理款目者焉。其序不可乱，其功不可阙；阙其一功，则少其一事，欠其一节，而不足以成其用之大。而体之为体，亦有所不全矣。然用之所以为大者，非合众小，又岂能以成之哉。是知大也者，小之积也。譬则网焉，网虽不止乎一目，然一目或解，则网有不张。譬则室焉，室虽不止乎一椳，然一椳或亏，则室有不具。此臣所以不揆愚陋，窃仿真氏所衍之义，而于齐家之下，又补以治国平天下之要也。（《大学衍义补》卷首，《大学衍义补·序》）

对丘浚来说，并不是明体便自然达用，他认为《大学》所提供的纲目次序，缺一不可，尤其是用，条目众多，欠一均不能成大用，而体亦不能全。他并举网为例，解去一目，整张网便失去其功用，可

见丘浚并不认为只要能修身齐家，齐国平天下便是理所当然的。他坦白地指出真德秀在衍义《大学》的“用”方面尚有不足。在比较二书时，他说：

> 前书主于理，而此则主乎事。真氏所述者，虽皆前言往事，而实专主于启发当代之君，亦犹孔孟告鲁卫齐梁之君，而因以垂后世之训。臣之此编，较之前书，文虽不类，意则贯通。第文兼雅俗，事杂儒吏，其意盖主于众人易晓，而今日可行。（《大学衍义补》卷首，《大学衍义补·序》）

以“理”和“事”来划分二书的性质，其实和体用观念有密切的关系。丘浚的《进大学衍义补奏》说：“前书主于理，而不出乎身家之外，故其所衍之义大而简。臣之此书主于事，而有以包乎天地之大，故所衍之义细而详。其详其简，各惟其宜。若合二书言之，前书其体，此书其用也。”（《琼台诗文会稿重编》卷7）真书主于理，丘书主于事；真书推衍体，丘书推衍用。这是丘浚对二书的理解。对丘浚来说，体用不可以分离，不可以有体而无用，也不可以有用而无体；不可以单知理而没有行事，也不可以单行事而不知理。他又用“知”和“行”的关系加以解释说：

> 古昔圣贤为学之道，帝王为治之序，皆必先知而后行，知之必明其义，行之必举其要。是以欲行其要者，必先知其义，苟不知其义之所在，安能得其要而行之哉？故臣之此编，始而学之，则为格物致知之方，终而行之，则为治国平天下之要。（《大学衍义补·序》）

《大学》之教，有体有用，这是真德秀和丘浚都同意的。但《大学》这套圣人之学在应用于治国的范畴时，真德秀和丘浚都出现了和《大学》的基本意旨略有差异的看法。《大学》本来说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。”换句话说，修身是本，齐家、治国、平天下是末；也可以说修身是体，齐

家、治国、平天下是用。只要修身的阶段能完成，则齐家、治国、平天下便在其中。这种关系，可以借用程、朱对体用的看法来解释。对程、朱来说，体是指至微的"理"，用是指至著的"事"，体是先在的或先决的东西，用则是由体派生出来的，所以有体而后有用，有体则有用。①但真德秀在推衍《大学》的意旨时，他并非只集中在修身，而把范围扩大到君主的一身和一家，认为能达致身修家齐，则治国平天下在其中。丘浚把这个范围扩得更大，他不仅要求君主理好一身和一家，还提出了理好一国和天下的需要。真德秀在修身以外包括齐家，是考虑到实际情况的需要。《四库提要》评真德秀的《大学衍义》说：

> 是书因《大学》之义而推衍之。……大旨在于正君心、肃官闱、抑权佞。盖理宗虽浮慕道学之名，而内实多欲。权臣外戚，交煽为奸。卒之元气凋弊，阅五十余年而宋以亡。德秀此书，成于绍定二年，而进于端平元年，皆阴切时事以立言。先去其有妨于治平者以为治平之基，故《大学》八条目仅举其六。然自古帝王正本澄源之道，实亦不外于此。若夫宰驭百职，综理万端，常变经权，因机而应；利弊情伪，随事而求。其理虽相贯通，而为之有节次，行之有实际，非空谈心性即可坐而致者。故丘浚又续补其阙也。（纪昀等《四库全书总目提要》卷 92）

丘浚认为帝王在修身齐家之外，还要了解实际的政治问题，也是考虑到实际情况的需要。在朝数 10 年，他发觉到，帝王一身的修

① 体用观念的讨论，参阅方克立《论中国哲学中的体用范畴》，载《中国哲学范畴集》，人民出版社，1985 年出版，第 125－153 页；楠本正继《全体大用の思想》，楠本著《中国哲学研究》，东京国士馆大学图书馆，1975 年出版，第 353－391 页；David Gedalecia，"Excursion into Substance and Function: The Development of the t'i－yung Paradigm in Chu Hsi"，in Philosophy East and West，Vol. 24，No. 4(Oct. 1974)，pp. 443－451.

和一家的齐，并不表示就能处理好国家天下的事情。错综复杂，千变万化的政治问题要求帝王不仅有道德的性格，还要有广博的知识和实际的政治经验。丘浚把国家和天下的各式问题综合在《大学衍义补》，便是希望补充传统以来儒家在帝王教育方面的偏失和不足。他认为修身和治国平天下不是分离的先后和本末关系，不是做好修身便能治国平天下。所以他对孝宗说："故臣之此编始而学之，则为格物致知之方，终而行之，则为治国平天下之要。"

第六节　御边有道——经世实学的个案探讨

丘浚《大学衍义补》可以说是儒家实学思想的最具体表现，但因全书牵涉太广，举凡内政、任官、民生、经济、教育、刑法、边防等问题均有深入的讨论，这里篇幅所限，无法一一介绍，故仅以《大学衍义补》中丘浚对明代边防的讨论作为个案例证，以见全书所谓"治国平天下之要"的一斑。

中国边防重心，自古以来即在北方，长城的建造与修筑，正代表了历代对这防线的重视。明自正统十四年(1449)发生土木堡事件以后，边防的漏洞暴露无遗，这遂引起朝中大臣及有识之士对边防问题的注意。

丘浚讨论明代边防有其一套独特看法，也可以看出他时常以"己巳之变"的惨痛经验作为借鉴。如《大学衍义补》记汉文帝十四年(前 166)匈奴 14 万骑入侵，文帝欲亲征匈奴。丘浚按语说文帝之举动，奋发则有，然非帝王御边之常道。他指出："备边有其要，不在于临时而在于平日；御边有其道，不在于自用而在于用人。"而最重要的是："政不必亲驾六飞，躬临沙漠之区，自亲

矢石之用，屈帝王之尊，为犬羊之敌，胜之不足以为武，不幸而败，岂不长夷狄之威而贻中国之耻哉？"(《大学衍义补》卷150，《守边固圉之略》)不用说明，这段评论其实暗示了明英宗亲征也先的失策。所谓备边之要不在临时而在于平日，是要传达有备无患的讯息。他说帝王既知中国之害在夷狄，便应尽心于边疆的防守，于无事之时，谋为措置，会计考验，凡临边之地某处为要害，某处为总会，某处当如何而守，某虏当如何而备，虏侵某处当用何处兵以援之，虏若深入当于何处扼其归，以至山川险易，人力勇怯，储峙多寡，均需了如指掌，如此方可以说："备"。他警告说："宁过备而弃之，不后时而生悔。万一公卿将相及左右之臣，有假镇静之术以掩其无能之迹，为必无事之言，以宽主上之忧，此皆奸邪小人，李斯、赵高之流也。"(《大学衍义补》卷154，《四方夷落之情》)

明朝经过土木堡之役，边防漏洞表露无遗。然而，事情过后，朝中大臣都没想到亡羊补牢，至丘浚之时，已相隔30多年，毛病仍然没有改善，其中对牧粮仓场的防守就是一个例子。北宋时国都近郊设牧马之所，并积刍豆以为饲秣之具，但防守不严，靖康间为金人所夺，藉其刍豆饲马以便长久围困宋京。明正统十四年瓦剌入寇，为免牧粮被瓦剌所夺，当时忍痛付之一炬。丘浚说：

> 矧今国朝去边伊迩，已巳之变，仓卒用言者计，焚弃刍豆，何啻千万，当时见者莫不悔惜。然事已即休，无后有以为言者。窃惟都城东北郑村坝二十四马房，其仓场所储积者，如京如坻，请于无事之时，即其地筑为一城，以围护其积聚。及移附近仓场，咸聚其中，就将腾骧等四卫官署军营设于其中，特敕武臣一员，于此守镇，仍司群牧。四卫官军不妨照旧轮班内直，下直回城屯住，是亦先事而备之一策也。(《大学衍义补》卷149，《修攘制御之策》)

粮草的保护固然重要，但丘浚更关注的是京师的防卫问题。“己巳之变”虏寇得以去驱直入，围困京师，主要就是京师周围的防御不足。丘浚特别担忧京师东北的藩篱，他说：

> 石晋所赂契丹十六州地，幽、蓟、瀛、莫、涿、檀、顺七州在山前，新、妫、儒、武、云、应、寰、朔、蔚九州在山后。……夫自晋天福元年以赂契丹，此地为虏所得者首尾450余年。我太祖始逐出元人而复为中国有，盖援之于泥涂之中也。太宗又于此建都，则跻之天日之上矣。夫以百二山河而有天然之地险，重城万雉，屯百万貔貅于此镇压之，是诚万万年不拔之基也。今山前山后，皆吾中国之地。山前七州今为畿甸之地，太行西来，连冈叠嶂，环而绕之，东极于医巫闾之境，以为内之藩篱。山后诸州，自永宁四海冶以西，历云代之境，重关列戍，以为外之藩篱。苟委任得人，守御有法，可保其无外患也。惟昌平以东，遵化永平一带，往者有大宁都司兴营义会等卫在山之后，以为外障，其后移入内地。以此之故，京师东北藩篱单薄之甚，异时卒有外患，未必不出于此。（《大学衍义补》卷151，《守边固圉之略》）

明代北方边防，东至辽东，西尽酒泉，延袤数千里。国初设辽东、宣府、大同、延绥四镇，继设宁夏、甘肃、蓟州三镇，其后又以山西镇巡统驭偏头三关，陕西镇巡统驭固原，亦称二镇，合称九边镇。[①] 太祖时为加强东北面防卫，特置北平行都司于大宁，又筑东胜城于河州，守河套，与大同相望，形成自辽以西数千里，声势联络。但永乐初，成祖为加强北京，徙大宁都司于保定，大宁旧地

① 九边镇为明代北方国防要冲，明人讨论甚多，较著者有论《九边图论》、张瓒《九边图论》、霍冀《九边图说》、申用懋《九边图说》、田汝成《九边志》、毕自严《国朝九边兵略》、魏焕《皇明九边考》等，其中以魏著最为详尽，今见《北平图书馆善本丛书》第一辑收，上海商务印书馆，1937年据明嘉靖本影印。

遂为兀良哈所据，致形成兴和、开平孤立无援。因之，宣德年间，又内徙两地卫治于独石，正统时再弃东胜而就延绥，弃守河套。如此一来，明代北边防线向后内移，靠近北京的蓟州、宣府、大同遂遮失屏障，成为京师捍卫外敌的第一道前线。对于京师东北藩篱的单薄，丘浚建议说：

> 请将洪武中大宁都司后移保定者，立于永平或遵化或蓟州，以为重镇。凡旧所属卫所，移于沿山要害，相为声势。仍于山之后去山五里或十里，或三四十里，量其地势，因其形便，筑为墩台，就其空缺之地，接连以为边墙，就于其间择一要地，设为关镇，屯军守备，以为兀良哈入贡之道，一以卫都城，一以护陵寝，此诚千万年之远谋也。不然，国家养锐储材，俟吾力有余而其机可乘，仍复洪武中山后师阃之旧，俾与宣府、大同列为三镇，直达辽东之境，则是国家之险要既失复得，藩篱厚而无可乘之隙，根本固而无意外之患矣。伏惟圣明当此太平无事之时，思患豫防，有以为国家万年无穷之虑，勿以为书生过虑而忽之。（《大学衍义补》卷151，《守边固圉之略》）

明代把边防内移，放弃在外据险设防，其实是军事上的失策，致在边防上居于劣势。尤其是成祖撤大宁都司，弃三卫（泰宁卫、朵颜卫、福余卫）之地予兀良哈，辽东与宣府、大同的声援遂绝，东北方面从此多事，而京师亦失去屏障。丘浚建议将保定屯军移上遵化或蓟州，以加强东北边线防守，甚至恢复洪武间屯兵山后的策略，未尝不是切中时弊的补救办法。成祖徙大宁都司于保定，是因为靖难乱后迁都北平，仍恐国内局势不稳，故作此安排以巩卫京师。仁、宣以后，政治稳定，国家最大的威胁来自北方，恢复旧制实理所当然。

以上的探讨，可见《大学衍义补》中所补“治国平天下之要”

均是实际的政治问题。当然，丘浚并没有离开以儒家经典作为理论根据的传统。书中所涉及的12大目，每一课题无一不是先引经据典，以奠定所论课题的立场和基本原则，然后再征引史实及各家之论，以导出历代的转变，最后则带出本朝的问题，并提出自己的建议。如《驭夷狄》篇论华夷相处之道时，广引《舜典》、《禹贡》、《周礼》、《春秋》、《礼记》、《论语》、《孟子》等经典的言论，然后丘浚指出华内夷外的界限是不可改变的，但华夷共处则是天经地义的事，华夏之主不应因非份的野心而有灭绝外夷的念头。他义正词严地说：

> 圣王之治天下，一视同仁。华夏之分虽有内外，而理之是非曲直，则不以内外而异焉。是故华夷各止其所，而天下安矣。彼戎夷越疆界而犯我内地，害我华人，奉天命以行天讨，是为王者之师。彼处其城中，而我兴师而出境，出其不意无备而袭之，欺其衰弱败亡而杀之，则曲在我矣。（《大学衍义补》卷156）

从丘浚补真书"治国平天下"之缺，并申论当代实际政治问题，显然他是不同意真德秀认为只要修身齐家便可以国治天下平。对丘浚而言，修身齐家只是整个程序的一个阶段，并不表示身修家齐后国和天下便会自然而然的达致治平，要国治天下平还需要对国家所面对的问题有充分的了解。此所以他搜罗古今制度变革、时政得失，编成《大学衍义补》以补真氏《大学衍义》的不足。

丘浚把儒家的治世理论落实到实际政治问题上，这在明以前是不多见的。宋儒程伊川曾说：

> 治身齐家以至平天下者，治之道也。建立治纲，分正百职，顺天时以制事；至于创制立度，尽天下之事者，治之法也。圣人治天下之道，唯此二端而已。（《近思录》卷8）

治道与治法是圣人致治的二端，道是道理、原则，法是方法、制

度。道与法不可以分离，不可以有道而无法，也不可以有法而无道。有道而无法则治无法推行，有法而无道则治漫无目标。丘浚的《大学衍义补》是以《大学》的治道结合当时的治法，通过对历代典章制度的探讨以祈找出一套体现《大学》所揭示的治道的治法。

历来儒家多谈治道而少谈治法，这不免在儒家的心灵上做成困境：如何使修身与治人建立相应的关系，使道德与政治不会发生疏离的现象？另一方面，治道不变，但治法则需因时而异，本来是良法，行之既久，亦会产生流弊，不得其治法，治道当然亦无法实现。以往儒家在政教崩离之际，多以为是不得其道而行，殊不知许多时候问题在法。法需因时以制宜，顺应时代的变迁。丘浚补"治国平天下之要"，便是体现治道需配合治法的要求。

第七节　内圣与外王的本迹关联

重视道德是儒学传统的一个特点。先秦儒家强调的道德与政治之绝对相关性，经过一段沉默，到宋代又再受到重视。北宋以后的儒者重新提起以道德提升政治的信念，开始回过头来重视道德的优先性，重新肯定德行是善政的基础①。程、朱表彰《大学》便是这种趋势的体现。《大学》包括了儒家所谓"内圣外王"的一套观念。"内圣外王"观念的中心内涵，根据当代学者的分疏，就是"王"与"圣"之间存在着"迹本关系"。圣之所以成其为圣的心性本体是"本"，理想政治是"迹"；两者之间有着"由本显迹"

① 关于这方面，参阅黄俊杰《内圣与外王：儒学传统中的道德政治观念》，《中国文化新论·思想篇二》，台北联经出版事业公司，1982年出版，第244—283页。

的直接关联。[①] 换句话说，此观念肯定了道德修养与理想政治的逻辑关联。一个具有道德修养的圣人执政，是真正有效解决政治、社会问题的途径。贤王是圣人这个内在本体的外在表现，治国平天下的主要关键全在个人的道德修养。程、朱推尊《大学》，注意力便是集中在道德修养这套内圣功夫上。朱熹在经筵进讲《大学》，也是要求帝王修一己之身，以成乎治平之用。

但儒家这套以个人道德修养为基础的"内圣外王"观念有着基本的缺陷。过分肯定道德修养与实际政治、社会问题的关联性，是儒家政治思想的根本疑难。在实际的生活里，道德与事功并不具有相应的关系，个人的道德修养并不足以解决实际的政治问题，更不足以达致治国平天下的理想。

当真德秀编纂《大学衍义》时，他是要把《大学》作为一本帝王治国的参考书。虽然他没有摆脱传统儒家以道德修养作为政治基础这个大原则，但他在《大学》八条目的基础上，加入实践的要目，在帝王一身的范围内，具体的阐释了作为一个君主的道德要求和处事态度。他并把原以修身为本的《大学》之教从一身扩大到一家，认为身修家齐才能治国平天下。这显示出儒者对传统"内圣外王"观念的转变，慢慢开始感觉到修身以外的问题的重要。这种转变至丘浚的《大学衍义补》更为明显。圣与王已经不是本和迹的直接关联。作为一个贤王不仅要有道德的性格，还要对实际的社会、政治问题有深刻的了解。真德秀的《大学衍义》和丘浚的《大学衍义补》均是为了改善当时政治而撰述的经世实学之作。比较其重点而言，真氏《大学衍义》可以说是"内圣型"的经世著作，而丘氏《大学衍义补》则是"外王型"的经世著作。丘浚是

① 参考陈弱水《内圣外王观念的原始纠结与儒家政治思想的根本疑难》，《史学评论》第3期，1981年出版，第79—116页。

没有打算取代真氏《大学衍义》的企图，他明白地说其书只是补前书的不足，只有二书合而观之，方可以说内外兼备，方可以达致儒家全体大用的目标，内圣与外王方不致于出现疏离的情形。

第十八章　姚江学派心学体系中的实学思想

姚江学派的心学体系，向来被学术界认为是充满虚无内容的。但是在其虚无中又有着实学思想，体现了“虚无”与“实有”，学术与事功的统一。正是由于王学内部的这种虚实二重性，遂使王门后学又分化为主虚无和主实有的二大派别。

第一节　王守仁和姚江学派

王守仁，字伯安，生于明宪宗成化八年(1472)，卒于明世宗嘉靖七年(1529)，浙江余姚人，而余姚境内有姚江，故称其所创立的学派为姚江学派。因其曾筑室阳明洞①，自号“阳明子”，学者咸称之“阳明先生”。王阳明是明代最有影响的哲学家，是中国心学之集大成者。王阳明的事功亦很显赫，他具有卓越的军事谋略和政治才能，在各种复杂艰险的环境下屡建奇功，是个传奇式的人物，兼有大哲学家和大政治家的双重性格。

① 据《年谱》载：王守仁的先祖曾在东晋初定居于山阴(今浙江绍兴市)，后王守仁之父王华又带全家从余姚迁回先世故地山阴，绍兴是王守仁后来重要的学术和学派活动之地。而阳明洞在绍兴城东南20里处。见《王文成公全书》12，第29页。

王阳明心学的思想来源远可追溯到先秦孟子的心学思想，而在北宋新儒学产生之初则可追溯到周敦颐和程颢。王阳明在《朱子晚年定论序》中说："洙泗之传，至孟子而息，千五百余年。濂溪、明道始复追寻其绪。自后辨析日详，然亦日就支离决裂，旋复湮晦。"(《王文成公全书》① 4，第 34 页，以下《王文成公全书》均简称《全书》)可见王阳明认为周敦颐、程颢继承了先秦孟子以后中断了的儒学真传，而反对程朱学派的支离决裂。王阳明在《象山文集序》中也指出了自己的精一之学的思想来源："至宋周程二子，始复追寻孔颜之宗，而有无极而太极，定之以仁义中正而主静之说。动亦定，静亦定，无内外，无将迎之论，庶几精一之旨矣。自是而后，有象山陆氏。"(《全书》4，第 39 页)此处的周程二子是指周敦颐和程颢，认为他们首先追寻孔颜的宗旨，以后又有陆九渊。但王阳明对陆九渊的学术水平评价不高，认为其学失之于粗。王阳明自少年时代起就尊崇程颢，《年谱》载，王阳明年 17 在练习书法中体验到，只有凝思静虑，拟形于心，久之始通其法。"既后读明道先生书曰：'吾作字甚敬，非是要字好，只此是学'。既非要字好，又何学也？乃知古人随时随事，只在心上学。此心精明，字好亦在其中矣。后与学者论格物，多举此为证。"(《全书》12，第 31 页)他在自己的生活体验中受程颢语录的启发而萌发出心学思想的萌芽来。《年谱》又载，王阳明年 30 游九华山，地藏洞一异人对王阳明"论最上乘曰：'周濂溪、程明道是儒家两个好秀才'。"(《全书》12，第 34 页)其人指点王阳明学习周敦颐和程颢之学。王阳明最契心于周敦颐和程颢的为学旨趣和精神境界，他后来自述："赖天之灵，因有所觉，始乃沿周程之说

① 本文采用 1934 年国学基本丛书《王文成公全书》，商务印书馆印行。凡引用此书者，只注《全书》、页数。

求之，而若有得焉。”(《全书》4，第 27 页)说明其学是沿着周敦颐和程颢的思想方向有所自得而来的。在周、程二子中，程颢对王阳明的影响无疑最大，王阳明屡屡引用明道之语来阐明自己的心学思想。他在《与马子莘》中指出：“明道云：‘吾学虽有所受，然天理二字，却是自家体认出来。’良知即是天理，体认者，实有诸己之谓耳，非若世之想象讲说者之为也。”(《全书》4，第 15 页)故王阳明的良知说来源于程颢所体贴出来的天理。

王阳明心学的思想来源在明初有吴与弼的崇仁之学。当时虽是朱学处于统治地位，但吴与弼之学中已有了心学的倾向。吴与弼的气象、学问及在明代理学中的地位，近似于北宋的程颢。吴与弼重视“反求吾心”，主张经过持久不断的涵养过程，然后明自己的本心。其向内静观涵养本心的观点带有明显的心学倾向，是王学的发端。吴与弼的门人又分作两派，陈献章得其静观涵养，遂开白沙之学；胡居仁、娄谅等得其笃志力行，遂启余干之学。这两派心学都对王学的产生有重要影响。湛若水是娄谅和陈献章的学生，王阳明 34 岁时倡言“身心之学”，与湛若水在京师“一见定交，共以倡明圣学为事。”(《全书》12，第 35 页)二人以后成为终身好友，常相互切磋学问。陈献章的江门心学通过其弟子湛若水而影响了王阳明。而娄谅也对王阳明思想有过重要影响，王阳明年 18，曾向娄谅问学，娄谅“语宋儒格物之学，谓圣人必可学而至。(王阳明)遂深契之。”“是年(阳明)先生始慕圣学。”(《全书》12，第 32 页)黄宗羲说：“则姚江之学，先生(娄谅)为发端也。”(《明儒学案》卷 2，《崇仁学案》2，以下《明儒学案》均简称为《学案》)故吴与弼开创的崇仁之学为明代中叶心学之启明。清人莫晋说：“黄梨洲先生《明儒学案》一书，言行并载，支派各分，择精语详，钩玄提要，一代学术源流，了如指掌。要其微意，实以大宗属姚江，而以崇仁为启明，蕺山为后劲。”(《明儒学案序》)指

出黄宗羲是以吴与弼为明代心学思潮之先行，王阳明为明代心学大盛之主帅，刘宗周为总结明代心学之殿军大师。

王阳明生活的时代，中国封建社会已经趋于没落，资本主义的萌芽已经产生。当时民族矛盾、阶级矛盾以及统治阶级内部的矛盾非常尖锐。据《年谱》载，王阳明少年时即"豪迈不羁"，有"欲做圣贤"之志。15岁时"出游居庸三关，即慨然有经略四方之志。"明孝宗弘治十八年，王阳明与湛若水"一见定交，共以倡明圣学为事。"明武宗正德元年，王阳明因上疏反抗权奸刘瑾而下诏狱，继而谪放偏远的贵州龙场任龙场驿丞。在龙场穷山恶水的艰苦环境中，王阳明一日"忽中夜大悟格物致知之旨"，确立了心学的思想，认为朱熹的求理于事物乃误也。在贵州，王阳明提出了"知行合一"之论。明武宗正德十一年九月，王阳明就任都察院左佥都御史巡抚南赣汀、漳等处，第二年正月到任，以镇压当地的农民起义武装。一月，王阳明在江西南部推行"十家牌法"的联防连坐制度，并在当地建立封建地方武装"团练民兵"。二月，王阳明率兵镇压了漳州的农民起义军。九月，招抚了乐昌、龙川的农民起义军。十月，镇压了横水、左溪、桶冈等地的农民起义军。并提出了"破山中贼易，破心中贼难"的政治主张。正德十三年三月，镇压了大帽、浰头的农民起义军。四月，在赣南立社学，进行封建礼义道德教化。七月，刻古本《大学》和《朱子晚年定论》，以论证自己的心学思想。八月，门人薛侃刻王阳明语录《传习录》。九月，修濂溪书院。正德十四年六月，奉旨勘处福建叛军，行至丰城而闻宁王宸濠叛乱，遂回吉安，起兵征讨宸濠。王阳明乘宁王兵围安庆，南昌空虚，先攻破南昌，然后与宁王大战于鄱阳湖，大破叛军，活捉宸濠。九月，王阳明奉敕兼江西巡抚。正德十五年三月，王阳明上疏请宽租。六月，写《答罗整庵少宰书》，主张内求本心，反对程颐、朱熹的格外物之理的观点。正德十六年正月，王

阳明居南昌,《年谱》云:"是年先生始揭致良知之教。"他在致邹守益的书信中说:"近来信得'致良知'三字,真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽,今自多事以来,只此良知无不具足,譬之操舟得舵,平澜浅濑,无不如意,虽遇颠风逆浪,舵柄在手,可免没溺之患矣。"(《全书》12,第84页)五月,集门人于庐山白鹿洞。六月,王阳明升任南京兵部尚书,参赞机务。十二月,封新建伯。同年八月,王阳明回浙江家乡。王阳明居越后进行了一系列重要的学术和学派活动。明世宗嘉靖六年五月,王阳明受命兼都察院左都御史征思田。九月,王阳明从山阴出发,行前有对高弟钱德洪、王畿在"四句教"上的理解分歧而进行解答的"天泉证道"。王阳明一路上会见门人,讨论学术。嘉靖七年二月,招降思恩、田州壮族反明武装。四月,兴思田学校。六月,兴南宁学校。七月,镇压了八寨、断藤峡瑶族反明武装。十月因咳痢之疾严重而告归,十一月在回乡途中卒于南安。隆庆元年(1567),穆宗诏赠王阳明"新建侯,谥文成。"王阳明的著作、语录及事迹收集于《王文成公全书》中。

王门弟子众多,遍布海内。黄宗羲以地域分为浙中王门,江右王门,南中王门,楚中王门,北方王门,粤闽王门,并另立王艮的泰州学派的学案。

浙中王门主要成员有王门二大弟子王畿和钱德洪,以及黄绾、张元忭等人。

王畿(1498—1583)字汝中,别号龙溪,浙江山阴人。嘉靖二年受业于王阳明,专心学习王学,极为王阳明所器重,为王门"教授师"之一。王阳明起征思田,王畿送师至严滩而别。嘉靖十一年中进士,官至南京兵部武选郎中。王畿为官时间不长,长期从事讲学。"先生林下四十余年,无日不讲学,自两都及吴、楚、闽、越、江、浙,皆有讲舍,莫不以先生为宗盟。年八十,犹周流不倦。

万历癸未六月七日卒，年八十六。”(《学案》卷 12，《浙中王门学案》2)其著作有《龙溪先生全集》20 卷。

钱德洪(1496—1574)字洪甫，号绪山，浙江余姚人。王阳明平定宸濠归浙江后，钱德洪与同乡数十人从学王阳明。钱德洪也为王门“教授师”之一。王阳明出征思、田，钱德洪与王畿居守越中书院。嘉靖十一年中进士，官至刑部主事，又改任刑部陕西司员外郎，因据法以武定侯郭勋违敕论死，而得罪嘉靖帝，下狱，后削职为民。穆宗朝，以进阶朝列大夫身份致仕。钱德洪“在野三十年，无日不讲学。江、浙、宣、歙、楚、广名区奥地，皆有讲舍。先生与龙溪迭捧珠盘。年七十，作《颐闲疏》告四方，始不出游。二年十月二十六日卒，年七十九。”(《学案》卷 11，《浙中王门学案》1)他著有《阳明夫子年谱》3 卷，《濠园记》1 卷，另见《浙中王门学案》1 的《会语》和《论学书》。

黄绾(1480—1554)字叔贤，号久庵，浙江黄岩人。他修过《明伦大典》，任过侍读学士。官至礼部尚书，兼翰林院学士。他起初师事谢文肃，年 34，见王阳明、湛甘泉论学。年 45，过余姚闻王阳明讲致良知之教，深信不疑，遂拜王阳明为师。王阳明死后，黄绾又以其女嫁王阳明之子正亿，并带正亿到金陵抚养。黄绾著作甚丰，今存《石龙集》28 卷、《久庵先生文集》16 卷、《久庵日录》6 卷、《明道编》6 卷、《游永康山水记》1 卷，等。

张元忭(1538—1588)字子荄，号阳和，浙江山阴人。隆庆五年中进士第一名，授翰林修撰。后改任右春坊左谕德，兼翰林侍读，第二年三月死在任上，年 51 岁。张元忭之学“从龙溪得其绪论”，后转向“辟龙溪”。其著作有《张阳和集》和《明儒学案》卷 15 的《不二斋论学书》。

江右王门最得王学正传，黄宗羲说：“姚江之学，惟江右为得其传”，“盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。”(《学

案》卷16,《江右王门学案》1)主要人物有邹守益、欧阳德、聂豹、罗洪先等人。

邹守益(1491—1562)字谦之,号东廓,江西安福人。明武宗正德六年中进士,会试第一,廷试第三,授翰林编修,第二年因疾归乡。正德十四年,邹守益初见王阳明于虔台,求王阳明为其父书墓表,听到王阳明讲学,释然领悟,遂称弟子。邹守益的品行和学识深为王阳明所赏识,他是江右王门的主要人物。宁王宸濠谋反,邹守益随王阳明讨伐宸濠。明世宗即位,邹守益重新起用为官。后官至南京国子监祭酒,因上疏直言,而落职闲住。后20余年卒,时嘉靖四十一年,年72。隆庆元年,赠礼部右侍郎,谥文庄。其著作有《东廓邹先生文集》12卷。

欧阳德(1496—1554)字崇一,号南野,江西泰和人。年少从学王阳明于虔台,王阳明称之为"小秀才"。欧阳德以信守师说著称,其学"精思力践",重视实际的工夫。欧阳德重视讲学,当时"称南野门人者半天下"(《学案》卷17,《江右王门学案》2)。欧阳德于嘉靖二年中进士第,官至礼部尚书兼翰林院学士。嘉靖三十三年三月二十一日逝世,年59岁,赠太子少保,谥文庄。其著作有《欧阳南野先生文集》30卷。

聂豹(1487—1563)字文蔚,号双江,江西永丰人。明武宗正德十二年进士,知华亭县。嘉靖四年召入为御史,后官至兵部尚书、太子少傅。后因反对开海禁而忤旨,以老疾致仕。嘉靖四十二年十一月四日卒,年77。隆庆元年,赠少保,谥贞襄。聂豹为官40余年,为官清廉,有安邦治国之能力。聂豹任御史巡按福建,路过杭州时,渡钱塘江去绍兴见王阳明,以后又数次致书王阳明讨论学问。聂豹在王阳明死后始称己为王阳明门生,并以钱德洪为证。其著作有:《双江聂先生文集》14卷和《困辨录》。

罗洪先(1504—1564)字达夫,别号念庵,江西吉水人。明世

宗嘉靖八年举进士第一，授翰林院修撰。第二年告假归乡。嘉靖十八年召拜左春坊左赞善，第二年十二月因皇帝有病，欲请皇太子御文华殿受百官朝贺，而忤旨被黜为民。嘉靖三十七年，严嵩为相，欲罗洪先复出为官，罗洪先毕志于山林之中，力辞不就。嘉靖四十三年卒，年61岁。罗洪先一生安于清贫，不求富贵。隆庆改元，赠光禄少卿，谥文恭。罗洪先年14，闻王守仁在赣州开府讲学，心即向慕，比《传习录》出，读至废寝忘食。罗洪先欲往赣州受业，其父不可而止。后师事同郡江右王门学者黄宏纲、何廷仁。此后他时与王门高弟交游，研习王学。罗洪先为学主静，对聂豹归寂之说独心契之。黄宗羲说："先生之学，始致力于践履，中归摄于寂静，晚彻悟于仁体。"(《学案》卷18，《江右王门学案》3)其著作有《念庵罗先生集》13卷传世。

南中王门，主要有江苏、安徽等地的王门学者。黄宗羲说："南中之名王氏学者，阳明在时，王心斋、黄五岳、朱得之、戚南玄、周道通、冯南江，其著也。阳明殁后，绪山、龙溪所在讲学，于是泾县有水西会，宁国有同善会，江阴有君山会，贵池有光岳会，太平有九龙会，广德有复初会，江北有南谯精舍，新安有程氏世庙会，泰州复有心斋讲堂，几乎比户可封矣。而又东廓、南野、善山先后官留都，兴起者甚众。"(《学案》卷25，《南中王门学案》1)该地区知名的王阳明及门弟子有王艮、黄省曾、朱得之、戚贤、周冲、冯恩等人。王阳明死后，因有钱德洪、王畿所在讲学，又有邹守益、欧阳德、何廷仁等人先后居官南京，于是王学很盛，王学传人也极多。

楚中王门，指湖南、湖北等地的王门学者。王阳明在世时，该地区信从者尚少。蒋信、冀元亨是在贵州龙场从师王阳明的。楚中王门以耿定向一派最盛，但黄宗羲认为耿定向一派属于泰州学派。

北方王门学者独少，穆孔晖、王道虽亲炙王阳明，但二人都趋于异学。即使有些习王学者，也只有肤浅的认识，而无自得者。

粤闽王门，指广东、福建等地王门学者。“岭、海之士，学于文成者，自方西樵始。及文成开府赣州，从学者甚众。”(《学案》卷30，《粤闽王门学案》)方献夫(西樵)首先师事王阳明，后又有薛氏兄弟子侄以及杨骥、杨仕鸣兄弟来学。其中薛侃，字尚谦，号中离，广东揭阳人，其学最著名。薛侃归田，从游者百余人。有门人记所闻的《研几录》。

泰州学派，开创人王艮(1483—1541)字汝止，号心斋，泰州安丰场人。王艮早年因家贫弃学经商，但常自学儒家经典。明武宗正德十五年，王艮去南昌见江西巡抚王阳明，拜王阳明为师。王阳明归浙江山阴，王艮从学。王阳明卒，王艮迎哭至桐庐，经纪王阳明之家而后返回泰州安丰场。并开门授徒，建立了自己的泰州学派。王艮提倡“百姓日用即道”，在下层平民中产生很大的影响并收有不少弟子。嘉靖十九年十二月八日，王艮卒，享年58岁。有《心斋王先生全集》传世。

在王阳明的思想体系中，有其心学唯心主义的玄虚的一面，又有其重视实事、实践、实功的另一面，他的心学体系中有着丰富的实学思想。王阳明为学的两个显著特点是虚与实、学术与事功的统一。他的学说既包含“四有”的观点，亦包含“四无”的观点，其学是即虚无即实有、即自然即伦理、即本体即工夫、即超越即入世、即知即行、即静即动的。王阳明之学既是虚与实二大方面的统一，也就存在着内在的矛盾。但是王阳明把重点放在“实”的方面，而不是“虚”的方面。他逝世后，因其思想的内在矛盾展开，后学分化为主实有和实际工夫的实学派与主虚无和空寂本体的禅学派。姚江学派的各派均在王阳明心学的范畴之中，王学实学派着重发挥了王阳明学说中的实学方面，强调实有和

后天的工夫，反对禅学派的空谈虚无的先验本体。实学派传到东林学派和刘宗周的蕺山学派时，更突出了经世致用的实学思想。刘宗周力图匡正王学中禅学之弊，他在天道观上接受了气一元论，从而否定了本体、心、良知、性、道德意识的先验性。他主张理在气中、道在器中、本体在工夫中，强调了实际工夫和闻见之知。他虽仍主张心学，但主要是在重视个人道德修养的意义上提倡心学的。他的心是一气之流行，万物中之一物。这说明王学实学派发展到刘宗周时，已在相当程度上突破了心学唯心论，而开始转向唯物主义的气一元论。也标志着王学的心学体系与其实学的思想内容、学说中的虚无成分与实有成分的矛盾已经发展到彼此不相容的地步，只有抛弃唯心主义先验论，接受唯物主义气本论才能把实学反对禅学的理论斗争进行到底。因此，实学思想再进一步发展就突破了王学心学的范围，而转变为明清之际蓬勃兴起的批判理学唯心论、主张气本论和经世致用的实学思潮。

第二节　心是“实理”而非“幻相”

在王阳明博大精深的心学体系中，作为宇宙本体的“心”、“良知”，是个多层次多方面的统一体。虽然有其“虚”和“无”的一面，但也有其“实”和“有”的另一面。王阳明主张其本体是虚与实、有与无的统一。作为精神性本体的心、良知，本来是很玄虚的，从这种心学的唯心主义主体的意义上讲，无疑其思想带有虚无的成分。但王阳明又把它作为天地万物的本体，这个本体的呈露过程不能离开万事万物，而万事万物恰恰正是良知流行发用的产物。从其承认现实世界与人世是实有的，而非虚幻的意义上讲，王阳明所谓的心、良知又具有丰富的实际内容。

王阳明在唯心论的前提下充分阐发了其本体的实有性、具体性和丰富性。他阐明了其本体是无与有，虚与实的统一，“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来，佛氏说无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不着些子意在。良知之虚，便是天之太虚，良知之无，便是太虚之无形。日月风雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”（《全书》3，第16页）认为佛道二教讲虚无是出于自私之心，是人为的，而不是本体的自然状态。本体良知的虚无犹如太空之虚空；但良知又包含并流行为天地万物，正如空虚的太空中存在着无数的星辰及大地上许多山川民物一样。这才是良知的本色。他又说：“盖《四书》、《五经》不过说这心体，这心体即所谓道心。……虚灵不昧，众理具而万事出，心外无理，心外无事。”（《全书》2，第14页）《四书》、《五经》的全部道理都只是在讲这个心体，心体虽虚灵不昧，但具有众理，生出万事。事物均因心体良知而有，此心体不仅仅是个虚寂的东西，而是包含着现实的一切事物和关系。王阳明认为：“人心是天渊。心之本体，无所不该，原是一个天。只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞，一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”（《全书》3，第6页）心是天渊，具有无限多的具体的实际事物。只是私欲的障碍，使心有局限，则无所不包的心之本体丧失了；只要致良知把心中的障碍窒塞除去，则心之本体便能恢复，于是又是无所不包的天渊了。他认为实际存在的万事万物皆为良知的造化活动过程中

的产物，“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。”(《全书》3，第15页)无疑，良知又具有最大的实在性的一面，整个山河大地、日月星辰皆为良知的呈露。“盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。”(《全书》2，第66页)人们日常的一切活动都是良知的发用流行，本体良知与人们的日常生活活动是同一回事。故王阳明又说：“遗物理而求吾心，吾心又何物邪?”(《全书》2，第39页)认为心是不能脱离实际的万事万物之理的，离开了外物之理就谈不上心。王阳明讲的本体是实理，而非空虚之理。他说：“诚是实理。只是一个良知，实理之妙用流行就是神。”(《全书》3，第19页)良知是诚是实理，良知具有妙用流行之神。他又说：“天地感而万物化生，实理流行也。”(《全书》10，第44页)整个天地之间的感应和生生不息的变化，都是本体实理之流行。心体是不能脱离天地万物的，王阳明说：“目无体，以万物之色为体。耳无体，以万物之声为体。鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物感应之是非为体。”(《全书》3，第18页)

由此王阳明批判了佛老的虚无本体论。他说：“释氏却要尽绝事物，把心看作幻相，渐入虚寂去了。”(《全书》3，第17页)认为佛教把“心”看作幻相，从而否定一切实际事物的存在是一种虚寂之论。他认为佛教离开实际的人伦物理而追求空寂的本体，是不可能明心的，“彼释氏之外人伦，遗物理，而堕于空寂者，固不得谓之明其心矣。”(《全书》3，第78页)原因在于“佛老之空虚，遗弃其人伦事物之常，以求明其所谓吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遗也。”(《全书》4，第39页)物理即是吾心，吾心是不可离开物理的。王阳明又说：“彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理，寂灭

虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。”(《全书》2，第44页)他称那种蔑视实际，追求虚无清静寂灭之道的人为“顽空虚静之徒”。认为此辈的错误正在于不能随事物而察识此心之天理，他们从自私出发以寂灭虚无为本然之境，遗弃现实的人伦物理，这种理论是无法用来治理家、国、天下的。在《重修山阴县学记》中他说：禅之学“是以外人伦，遗事物。以之独善，或能之。而要之不可以治家国天下。盖圣人之学，无人己，无内外，一天地万物之为心。而禅之学起于自私自利，而未免于内外之分，斯其所以为异也。”(《全书》4，第50页)儒家圣人之学以天地万物一体之廓然大公为心。而禅之学出于自私自利之心，只欲自己独善自适，而一概以万事万物为虚幻加以摈弃，这种学说在现实的社会中是毫无用处的。王阳明把本体看作是有与无、虚与实的统一，从而他认为佛道的空虚本体并非全错，只是缺少了实有的另一方面。王阳明说过：“仙佛到极处，与儒者略同。但有了上一截，遗了下一截，终不似圣人之全。然其上一截同者，不可诬也。后世儒者，又只得圣人下一截。”(《全书》2，第17页)这里谈到了仙佛和后世儒者，王阳明对此是有切身体会的。王阳明年青时曾一度先后信奉过朱熹格物之说和泛滥于仙佛之中。他也认为良知有虚无的一面，但良知的虚无又正是良知具有无限的实有的条件，即不因局限于某个局部的实有而阻碍其他的实有。从王阳明认为本体确有虚无性的一面，因而可说仙佛理论的至极处与儒者有相同之处。只是仙佛只有虚无的“上一截”，而缺乏实际的“下一截”；不似儒者把无与有、虚与实结合来得全面。王阳明说：“然不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公，《书》所谓无有作好作恶方是本体。”(《全书》2，第32页)认为心之本体原是廓然大公、不滞一物，无有作好作恶之意。在这个意义上讲，心之本体原无一物、无善亦无恶。

他又说:"佛氏着在无善无恶上,便一切都不管,不可以治天下。圣人无善无恶,只是无有作好,无有作恶,不动于气。然遵王之道,会其有极,便自一循天理,便有个裁成辅相"。"此正是一循于理,是天理合如此,本无私意作好作恶。"(《全书》2,第 27 页)佛教出于自私之心,执著于无善无恶以求解脱,于是便一切都不管。圣人的无善无恶则是循理,一切出于天理之自然,而无一毫私意混杂其间,故能在现实世界中应物而无累于物,把万事万物各处其当。儒者的这种超越是既虚无(即不执著于某物)又实有(即顺应万物)。故"(阳明)先生尝言:'佛氏不着相,其实着了相。吾儒着相,其实不着相'。请问,曰:'佛怕父子累,却逃了父子;怕君臣累,却逃了君臣;怕夫妇累,却逃了夫妇;都是为个君臣父子夫妇着了相,便须逃避。如吾儒有个父子,还他以仁;有个君臣,还他以义;有个夫妇,还他以别,何曾着父子君臣夫妇的相?'"(《全书》3,第 9 页)认为佛氏虚无主义的"不著相",其实正是著相,佛氏有个自私之心,怕受父子、君臣、夫妇之累,故要逃避这些关系,并干脆不顾事实而宣称眼前的一切均为虚幻,以求得自己的心灵安宁。而儒者现实主义的"著相",其实是不著相。儒者出于大公之心,以自然的天理处理父子、君臣、夫妇的关系,循理故又能超越而不会执著于每个局部的事物,即做到心中应物又不累于物。王阳明的这番话对佛教虚无主义的批判可谓入骨三分,故黄宗羲对此语评论说:"先生于佛氏一言而内外夹攻,更无剩义。"(《学案》卷 10,《姚江学案》)王阳明反对佛老空虚之学,从自己的早年经历中体会到这种空虚之学"措之日用,往往阙漏无归。"(《全书》4,第 35 页)佛老之学是不能适用于现实生活的。

在王阳明的思想体系中,有时把心亦称之为"道",他所理解的"道"是多方面的统一体,不仅仅是佛老那种空无的本体。他说:"道一而已,仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,…… 百姓日

用而不知，皆是道也，宁有二乎？”（《全书》4，第5页）仁知固是道，百姓日用之间亦是道，一切均是这个一元的道及其流行。故他说：“程子云，心苟不忘，则虽应接俗事，莫非实学，无非道也。”（《全书》3，第69页）只要依照心中良知去行，则无论从事何种俗务，都是实学，都是道。他又说：“使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲搬柴运水，何往而非实学，何事而非天理。”（《全书》4，第67页）若人无功利之心，则无论是政务军务还是百姓日用，无一非实学，无一非天理。因此，王阳明把人情物理与良知看作一体，反对将它们分裂为二事。他批评一些人虽知良知与日常伦物只是一事，但“一涉酬应，便又将人情物理与良知看作两事，此诚不可以不察也。”（《全书》4，第15页）也就是要防止在实际事情中把人情物理与良知分为两回事的倾向。

王阳明的“精一之学”，主张心学的一元论。其本体是形上与形下、本体与工夫的合一。他认为：“若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截，下一截。”（《全书》2，第17页）主张圣人之道是即形上即形下的，是形上之心体与形下之事物的统一。他说：“至善是心之本体，只是明明德到至精至一处便是，然亦未尝离却事物。”（《全书》2，第2页）心体至善，通过明明德的修养工夫可达到本体，但亦未尝离开事物。

王阳明的本体的实有性，还在于他主张本体即工夫，本体与工夫的统一，本体是在工夫中展开和呈现出来的。他说：“功夫不离本体，本体原无内外。只为后来做工夫的分了内外，失其本体了。如今正要讲明功夫不要有内外，乃是本体功夫。”（《全书》3，第3页）认为功夫并不在本体之外，功夫只是本体之功夫。他把功夫看成是本体的具体化和现实化。王阳明的工夫是在实事实物上用功，是日常生活与道德实践；其本体就在这种实际的工夫中展开，并在这个过程中被真知。由于王阳明的本体包括工夫，

本体展现于工夫中，而工夫是实功，因此其本体包涵着丰富的实际内容。王阳明反对那种脱离实际工夫而悬空谈论抽象本体，他在起程征思田前叮嘱钱德洪、王畿说："人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不着实。不过养成一个虚寂。此个病痛，不是小小，不可不早说破。"(《全书》3，第27页)若离开实际的为善去恶工夫而去空想一个本体，则只能是一个虚寂的本体，一切事都无法落实，这可是个不小的错误。总之，王阳明认为本体是既无又有，既虚又实。王阳明起程征思田，钱德洪与王畿送其师至严滩，王阳明对两人说道："有心俱是实，无心俱是幻。无心俱是实，有心俱是幻。"(《全书》3，第33页)王阳明的本体有其虚无的一面，但又有着更重要的实有的另一面。

第三节 "致良知"是实地用功，并非"悬空无实之谓"

王阳明把"致良知"作为其学说的中心，称"致良知"为"孔门正法眼藏"。他指出："故'致良知'是学问大头脑，是圣人教人第一义"。(《全书》2，第66页)他在出征思田途中给其子正宪的信中称："吾平生讲学，只是'致良知'三字。"(《全书》10，第56页)把自己平生讲学的宗旨概括为"致良知"。王阳明把"致良知"比作其学的灵丹妙药和试金石、指南针。他曾说过："人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融；真个是灵丹一粒，点铁成金！"(《全书》3，第4页)又赞叹说："真是个试金石、指南针。"(《全书》3，第4页)王阳明在"致良知"中反对学者徒为口耳异同之辨，也反对空虚寂静的枯槁之病，主张以格致的实功来真知良知的本体，故其"致良知"具有实学的内容。但其实地用功

也指在身心上实下致先验的良知的工夫，他在滁阳时曾教诸生静坐。后来又觉得静坐"久之渐有喜静厌动、流入枯槁之病"，"故迩来只说'致良知'，良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。"(《全书》3，第15页)因此，王阳明"致良知"的重点是在实事实物中践行而致得良知，这点在他后期更加明确。

王阳明讲"致良知"，重要是在一个"致"上，"致"即是工夫，"良知"是本体，"致良知"是本体与工夫的统一。王阳明是即本体即工夫的，本体包括工夫，光是良知只是潜在的本体，只有"致良知"才是具体的展开的现实本体。王阳明的"致良知"是对孟子的先验的良知与《大学》的"格物致知"的一种结合。"问：'逝者如斯，是说自家心性活泼泼地否？'先生曰：'然须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与他川水一般。若须更间断，便与天地不相似。此是学问极至处，圣人也只如此。"(《全书》3，第13页)只有时时下致良知的工夫，心体方是活的流动的；若有间断停滞，就与天地不相似，就不是良知。"致良知"即是处理实际事物的过程，王阳明说："亦是天地间活泼泼地无非此理，便是吾良知的流行不息。致良知，便是必有事的工夫。此理非惟不可离实，亦不得而离也。无往而非道，无往而非工夫。"(《全书》3，第32页)天地间事物生生变易的过程即是吾良知之流行不息。"致良知"是应事接物的"必有事"的工夫，良知非但不可以也不能离开实事、实物。普天之下，无非是良知亦无非是工夫。王阳明又说："夫必有事焉，只是集义，集义只是致良知。说集义，则一时未见头脑。说'致良知'，即当下便有实地步可用工。故区区专说致良知，随时就事上致其良知，便是格物，著实去致良知，便是诚意，…… 。"(《全书》2，第76页)致良知是集义，即道德践行，不过，致良知的概念比起集义的概念更抓住了中心。致良知是实地用

功，就其是随时在事上致良知来说即是格物。他又说："今却不去必有事上用工，乃悬空守著一个'勿忘'、'勿助'，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚么物来？吾恐火候未及调停，而锅已先破裂矣。近日一种专在'勿忘'、'勿助'上用工者，其病正是如此。"(《全书》2，第 76 页)认为致良知不能离开事物悬空地去心上做工夫，否则会犹如为无米之炊，肯定是做不成的。他又对"致良知"作了举例说明："知如何而为温清之节，知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清；致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之致知。温清之事，奉养之事，所谓物也，而未可谓之格物。必其于温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽；于奉养之事也，一如其良知之所知当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然后谓之格物。温清之物格，然后知温清之良知始致；奉养之物格，然后知奉养之良知始致。"(《全书》2，第 45 页)所谓"致良知"必须在格物中才能致得，否则只是"知"，而不是致知。王阳明认为致良知需要艰难困苦的磨炼，"而凡劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，动心忍性，以增益其所不能者，皆所以致其良知也。"(《全书》2，第 67 页)王阳明又对其致良知与朱熹的格物致知的不同作了说明："吾教人致良知在格物上用功，却是有根本的学问，日长进一日，愈久愈觉精明。世儒教人，事事物物上去寻讨，却是无根本的学问。"(《全书》3，第 10 页)"致良知"必在格物上下功夫，但良知只是心体的呈现；朱熹的格物致知却是去心外寻讨事事物物之理。

王阳明说："近时同志，亦已无不知有致良知之说，然能于此实用工者绝少，皆缘见得良知未真，又将致字看太易了。"(《全书》4，第 19 页)许多门人皆知致良知，但能实下工夫的人很少，

原因是忽略了“致”字，故亦未真知良知。又说：“然知得善，却不依这个良知便做去；知得不善，却不依这个良知便不去做，则这个良知便遮蔽了，是不能致知也。……故致知者，意诚之本也。然亦不是悬空的致知，致知在实事上格。”(《全书》3，第29页)不能按良知去行事则不能致得良知，良知便会被遮蔽了。只有在实事上格物致知，良知才能呈现出来。“(阳明)先生曰：‘尔却去心上寻个天理，此正所谓理障。此间有个诀窍。’曰：‘请问如何?’曰：‘只是致知。’曰：‘如何致?’曰：‘尔那一点良知，是尔自家底准则，尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去。他这里何等稳当快乐，此便是格物的真诀，致知的实功’”。(《全书》3，第3页)认为只去心上求天理是理障，只有依自己的良知去行事才是格物的真诀、致知的实功。王阳明又说：“尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心，不可因他言语圆转，生个喜心；不可恶其嘱托，加意治之；不可因其请求，屈意从之；不可因自己事务烦冗，随意苟且断之；不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之。这许多意思皆私，只尔自知，须精细省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，这便是格物致知。”(《全书》3，第5页)假如有断狱之职，便可从断案上来为学，这便是真格物致知。

王阳明反对把“致良知”作为一种悬空无实的内心修养，“然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物，物者，事也，凡意之所发，必有其事，意所在之事谓之物。”(《全书》10，第39页)认为致良知并非是佛家“禅定”和道家“坐忘”那种闭目塞听的养心术。致良知是在实事上格物致知，心是离不开事物的。门人陈九川问：“用功收心时有声色在前，如常闻见，恐不是专一?”王阳明曰：“如何欲不闻见，

除是槁木死灰，耳聋目盲则可。只是虽闻见而不流去便是。”陈九川又问：“昔有人静坐，其子隔壁读书，不知其勤惰，程子称其甚敬，何如？”王阳明曰：“伊川恐亦是讥他。”(《全书》3，第2页)养心并非排除耳目闻见，而是虽有闻见而心定。否则便是耳聋目盲或异端枯槁之病。王阳明说：“前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定，盖因吾辈平日为事物纷拏，未知为己，欲以此补小学收放心一段功夫耳。”(《全书》3，第49页)静坐不同于佛教的坐禅入定，静坐是为了补收放心的一段功夫。他在《答黄宗贤应原忠》中说：“若常人之心，如斑垢驳杂之镜，须痛加刮磨一番，尽去其驳蚀。然后纤尘即见，才拂便去亦自不消费力。”“今已见此一层，却恐好易恶难，便流入禅释去也。昨论儒释之异，明道所谓‘敬以直内则有之，义以方外则未，毕竟连敬以直内亦不是者’。已说到八、九分矣。”(《全书》3，第51页)认为内心修养的剥落工夫是必要的，但若好易恶难便流入禅学去了。佛教有内心修养而无道德实践，但毕竟其内心修养亦不是。《礼记纂言序》说：“老庄之徒，外礼以言性，而谓礼为道德之衰，仁义之失，既已堕于空虚诪荡。”(《全书》4，第38页)批判老庄否定仁义礼智，而堕于空虚之道。《博约说》又云：“约礼而非博学于文，则其礼为虚礼，而佛老空虚之学矣。”(《全书》4，第58页)道德修养不能离开博闻多见各种事物知识的基础，否则就是佛老空虚之学。故王阳明指出：“今既认得良知明白，即已不消如此说矣。随物而格，是致知之功。”(《全书》2，第62页)只要处处随时去格物，就是致良知的工夫。

王阳明在致良知中充分肯定了感性见闻和感性活动的重要性，他说：“若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。”(《全书》2，第66页)认为只要在头脑中专以致良知为念，则闻见的感性认

识和酬酢的感性行为都是致良知之功。闻见酬酢是良知之发用流行，离开了闻见酬酢则无良知可致。因此不能把致良知和闻见酬酢分成二事。他又说："录善人以自勉，此亦多闻多见而识，乃是致良知之功。"(《全书》3，第 94 页)认为博闻多识是致良知之功。王阳明对良知这种本质上是先验的知识与见闻的后天经验知识的关系作出了论述："良知不因见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。"(《全书》13，第 16 页)良知并非因见闻的经验知识而产生的，但见闻是良知之用。故良知既不局限于见闻，但也离不开见闻。他的一首答人问良知的诗云："知得良知却是谁，自家痛痒自家知。若将痛痒从人问，痛痒何须更问为？"(《全书》8，第 129 页)良知是只能自己在实践工夫的过程中亲自体会到的，而不是可以从别人处听来的，犹如痛痒之知只有自己经历过才真切地知道。王阳明说："世儒尚有致疑于此(良知)，谓未足以尽道者。只是未尝实见得耳。"(《全书》4，第 4 页)认为一些人之所以对良知有疑问，只是因为他们不能亲身实见得良知而已。王阳明讲他的良知观点是自家在千难万险的经历中亲身体会出来的，"某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽。只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。"(《全书》12，第 84 页)王阳明告诫学者别因听得良知之说简易，而不去落实实际的致良知之功，把良知当作虚理，这样只能是白学了良知之说。致良知是"下学"、"上达"的统一，王阳明认为只有从事实际的"下学"工夫，则"上达"必在其中，并非又有个"上达"的工夫。

第四节 “真知即所以为行，不行不足谓之知”

王阳明认为知行是合一的，二者是不应分裂开来的。在他看来，知行是同一个圣学工夫的浑然一体的两个不同的方面。例如：“好好色”，“恶恶臭”，其中既有知，亦有行。真知只从亲身的践行、经历中来，真知必然会行。只有当其人有了孝悌之行，方才可称他知孝悌，否则只是知个孝悌的空话。犹如要知痛，必须自己痛过，方才真知痛为何物。故知行是不可分开的，这就是知行的本然状况，即所谓的“知行本体”。王阳明主张“知行合一”之说，主要是为了纠正“先知后行”、“知而不行”的知行分裂弊病，提倡行中出真知，知必见于行，因此主要倾向是强调了实践的重要性。当然王阳明的“知行合一”说中，有其唯心主义先验论的成分，良知虽要在后天的实际践履中呈露和展开出来，但良知本身却是先天的。因此王阳明的“知行合一”中也有虚无之处，由于他强调行，而模糊了知与行二个范畴的界限；并有些过头话，把人的意念、动机和情感也当作“行”。例如他把《大学》中的“好好色”，“恶恶臭”作为知行合一的命题，认为见好色属于知，而好好色属于行。这样就把人的心理活动中的好恶情感也作为行了。又如他说：“此须识我立言宗旨。今人学问只因知行分作两件，故有一念发动虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏胸中，此是我立言宗旨。（《全书》3，第7页）他由于强调知行不可分离而提出了“一念发动即是行”。他在《答顾东桥书》中说：“夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心，即是意，即是行之始矣。食味之

美恶，必待入口而后知，岂有不待入口，而已先知食味之美恶者邪？”（《全书》2，第38页）这是从意是产生行的原因而说意是行之始、行是意之成。从这个方面看，其“知行合一”之论不免有些混淆了心理行为与实际行为的区别，有空虚的唯心论成分。其知有二重性，行之知（即真知）是实的，而不行之知是空的。明末清初王夫之激烈批判王阳明的知行合一是“知者非知，而行者非行”，“以知为行，则以不行为行”，“销行以归知，终始于知”。（《尚书引义》第76页）王阳明知行观中确有王夫之所指出的“以知为行”和模糊知行界限的错误之处，这正指出了王阳明知行合一说中的唯心主义空虚成分。但王阳明知行合一的另一方面是强调知行关系中行的主导地位，而不是“以不行为行”和“销行以归知”。相反，王阳明是以知归行，认为不行不足谓之知。因此王阳明知行合一中的实学思想是不可忽视的。

王阳明反对分离知与行，抽象地离行谈知或离知谈行。他既反对懵懵懂懂地任意而行，也反对脱离实际躬行的悬空思索。他否定了知先行后论的离开行的先求知，认为这样只会是终身不行亦不知。他的知行观是向上继承了程颢的知行一元的观点，以及程颐关于行中出真知，真知必然会行的观点。程颢说过：“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。”（《遗书》卷2上，《二程集》15页。以下《二程集》简称为《集》）穷理是知，尽性是行。程颢认为穷理不可只看作是知之事，同时也是道德践履之事，若是真正的穷理，即穷得实理，必然又是行。程颢又说：“如心得之，则‘施之四体，四体不言而喻’。譬如学书，若未得者，须心手相须而学；苟得矣，下笔便能书，不必积学。”（《遗书》卷2上，《集》第20页）认为真正是自己心得之知，自然会身体力行。未有自得，才须心手勉强地配合着按知去行。若已自得，则知必然会体现为自己的不加

思索的自然式的行动。他又说:“得而后动,与虑而后动异,得在己,如自使手举物,无不从。虑则未在己,如手中持物以取物,知其不利。”(《遗书》卷2上,《集》第22页)程颢提倡这种知行为一的得而后动。程颢的知行一元观已开了王阳明知行合一论之先河。

虽然主张真知来源于行,但是,程颐又提出了知先行后论,把知行分成先后二个阶段。程颐说:“到底,须是知了方行得。”(《遗书》18,《集》187页)提出只有知了然后才能行。又说:“须是识在所行之先,譬如行路,须得光照。”(《遗书》卷3,《集》67页)他提出了知在行先的命题。朱熹亦主张知先行后论,“论先后,知为先;论轻重,行为重。”(《朱子语类》卷9)王阳明又侧重批驳了程颐和朱熹把知行离析为二,主张先知后行的观点。

王阳明的知行合一是针对朱熹的知先行后论而发的,“今人却就将知行分作两件去做,以为必先知了,然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫,待知得真了方去做行的工夫。故遂终身不行,亦遂终身不知。此不是小病痛,其来已非一日矣。某今说个知行合一,正是对病的药,又不是某凿空杜撰。知行本体,原是如此。”(《全书》2,第4页)他认为人们因受朱熹知行分离观点的影响,欲先离开行去求知,结果非但终身不行,而且也终身未真知。知行合一说正是医治这个知先行后论之病的药。他在《答顾东桥书》中说:“知行工夫,本不可离。只为后世学者分作两截用功,失却知行本体,故有合一并进之说。”(《全书》2,第39页)知行本来状态是互不分离的。但程朱学派把知行分裂为两截用功,失去了知行的本然状态,故要提出知行合一并进之说加以补救。王阳明又说:“外心以求理,此知行之所以二也。求理于吾心,此圣门知行合一之教。”(《全书》2,第40页)认为朱熹析心与理为二,求理于事事物物,是知行为二的根源。而圣学则求理于吾心,

心与理为一，故有知行合一之教。

王阳明说："《易》曰：'知至至之'，'知至'者，知也；'至之'者，致知也。此知行之所以合一也。若后世致知之说，止说得一知字，不曾说得致字，此知行所以二也。"(《全书》10，第63页)也就是说在致知的过程中，不仅有知，而且有行，正是通过行而逐步致得知的。而程朱学派的致知实际上只有知，而没有"致"，故而知行为二。门人诸阳问："然则朱子所谓如何而为温清之节，如何而为奉养之宜者，非致知之功乎？"王阳明曰："是所谓知矣，而未可以为致知也。知其如何而为温清之节，则必实致其温清之功，而后吾之知始至。知其如何而为奉养之宜，则必实致其奉养之力，而后吾之知始至，如是乃可以为致知耳。若但空然知之为如何温清奉养，而遂谓之致知，则孰非致知者耶？"(《全书》4，第68页)王阳明认为朱熹那种光是知道一些抽象的一般原理，也是一种知，但不是致知。要有真知必须通过行才能致得。要想懂得道德知识，就必须去从事道德躬行。他又说："患难忧苦，莫非实学。"(《全书》3，第61页)提倡人们到生活和实践中去磨炼，以提高自己，这就是实学。

王阳明提倡知行合一之论，他说："知者行之始，行者知之成，圣学只一个功夫，知行不可分作两事。"(《全书》2，第13页)他以行去定义知，又以知来定义行。认为知行互相贯通、互相包涵，是同一件事的两个不同方面。他又有相似之语："行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能精察明觉，便是冥行，便是'学而不思则罔'，所以必须说个知。知而不能真切笃实，便是妄想，便是'思而不学则殆'，所以必须说个行。元来只是一个工夫。"(《全书》4，第7页)行中的明察自觉的认识是知，而知中的真切笃实的工夫是行，知行是"一个工夫"的互相渗透不可分割的二个方面。脱离知的行是冥行，脱离行的知是妄想，

二种分裂知行的倾向皆是错误的。他曾对徐爱说:“某尝说知是行的主意,行是知的功夫。知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在,只说一个行,已自有知在。”(《全书》2,第4页)第一句讲“知是行的主意,行是知的功夫”,仅此而言,与程朱的知先行后论并不矛盾。程朱亦有类似之语,程颐说:“须是识在所行之先,譬如行路,须得光照。”强调了知见对行动的指导意义。朱熹也说:“知行常相须,如目无足不行,足无目不见。”(《朱子语类》卷9)认为知行相须为用,犹如行路时目与足的关系。但王阳明又与程颐、朱熹有重要不同,王阳明是从知行一元观点出发的,而程朱则是从知行二元的观点立论的。从王阳明的“知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在,只说一个行,已自有知在”之语可清楚地领会到其知行一元观。可见王阳明的知与行是同一物的二个相异侧面,而程颐、朱熹的知与行是相须为用的二物。因王阳明主张知行只是一物,故曰:“凡谓之行者,只是著实去做这件事。若著实做学问思辨的工夫,则学问思辨亦便是行矣。”(《全书》4,第7页)只要著实去做一件事即是行,因此著实去做学问思辨的工夫也就是行。由此他又说:“夫学、问、思、辨、行,皆所以为学。未有学而不行者也。如言学孝,则必服劳奉养,躬行孝道,则后谓之学,岂徒悬空口耳讲说,而遂可以谓之学孝乎?…… 尽天下之学,无有不行而可以言学者,则学之始,固已即是行矣。”(《全书》2,第42－43页)要学则必须行,不行则不能学,学之始即是行。所以他得出结论:“盖析其功而言,则有五,合其事而言,则一而已。”(《全书》2,第42－43页)学、问、思、辨、行,虽各有特殊的功用,故可分为五事;但合而言之则其实只是一事,前四者是知,后者是行,而知行又是同一回事。

王阳明大力提倡知与行的统一,“真知即所以为行,不行不

足谓之知。”(《全书》2,第 39 页)有真知才有自觉之行,尚未经过行的知不足以称为知。王阳明在知行关系上强调了作为践履之行的决定性意义,批判了脱离实际和践行而去冥思苦想的致知,“盖有此等人,只悬空去思,要想出一个道理,却不在身心上实用其力,以学存此天理,思与学作两事做,故有‘罔’与‘殆’之病。”(《全书》3,第 28 页)离开了实事实物而悬空去思索道理,就有“罔”与“殆”之病。他认为那种没有自己实践体验的知非常可笑,只是人云亦云的知,别人的知,而非自己的知。“盖在平时徒以口舌讲解,而未尝体诸其身,名浮于实,行不掩言。已未尝实致其知,而谓昔人教知之说未有尽。如贫子之说金,乃未免从人乞食。”(《全书》3,第 85 页)只是在嘴上讲的道理,因从未亲身实践过,只会名不副实,言行不一。正如叫化子谈论黄金一样,只是一派空言,丝毫改变不了其向人乞食的事实。王阳明讨厌那种只说不做的恶习,“夫言日茂而行益荒,吾欲无言也久矣。”(《全书》4,第 26 页)王阳明又说:“大抵此学之不明,皆由吾人入耳出口,未尝诚诸其身。譬之谈饮说食,何由得见醉饱之实乎?仆自近年来,始实见得此学。”(《全书》3,第 79 页)圣学之所以不明,原因是知行不一,只有悬空之言,而未实见此学。

为此王阳明注重在理论上破除朱熹的知先行后论,以强调行的重要性。“后世之学,所以分知行为先后,而不免于支离之病者也。”(《全书》4,第 68 页)认为朱熹之学把知与行分离为先后二事,要首先即物穷理,待知得明白后才行。而不知理即在吾心之中,在行中使吾心良知呈现出来。故导致“务外遗内,博而寡要”,“玩物丧志”的支离弊病。(《全书》2,第 42 页)他反复指出知先行后论的后果非常有害,”今人却以为必先知然后能行,且讲习讨论以求知,俟知得真时,方去行,故遂终身不行,亦遂终身不知。”(《全书》12,第 38 页)现今一些人定要先搞得清清楚楚了才

去行，故先以讲习讨论求知，这样一来终身专在空谈争论，而遂终身不行，亦终身未得真知。知先行后论只能造成脱离实际、脱离实践的空谈，到头来只能是既不知又不行。

王阳明要求其门人不尚空论，听得一番道理后即去亲身践履，“诸君听吾言，实去用功，见吾讲一番，自觉长进一番。否则只作一场话说，虽听之亦何用。”(《全书》3，第31－32页)道理只有放到实践中去实体之，则自然会学有长进。否则只当作一场说话而已，这样最好的道理亦毫无用处。“但能实心体之，然后信予言之非妄也。”(《全书》4，第53页)王阳明认为只要门人们在实功中去用心体会，然后能信其言之真。而王阳明本人就是知行合一的身体力行者，正如其门人钱德洪在王阳明《年谱》的按语中所说：“先生立教，皆经实践，故所言恳笃若此。”(《全书》12，第40页)王阳明自己也说过：“吾斯既已自信欤，则当益致其践履之实。”(《全书》3，第85页)王阳明在创立自己的学说之后，更注重其学的实际践履。

第五节 “人须在事上磨炼作功夫乃有益”

王阳明心学重视心性道德修养，强调“去人欲，存天理”，因此主张向内寻求本心天理。他说：“夫万事万物之理不外于吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。”“今必曰‘穷天下之理’，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何以致其体察乎？”(《学案》卷10，《姚江学案》)这充分表明了王阳明反对务外遗内，只知求理于事事物物，而不知内求于吾心的倾向。但是王阳明也并非反过来主张务内

遗外，而是要内外统一，内不离外；强调内是要，是约，外是博，主张以内统率外。王阳明的修养工夫论表现了内与外，静与动，博与约的统一，也就是无与有、虚与实的统一。王阳明主张程颢的《定性书》中的那种廓然大公、物来顺应的内外一本、动静皆定的定心境界。

王阳明说："故明道云：'君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应'。若以私意安排思索，便是用智自私矣。"(《学案》卷 10，《姚江学案》)王阳明早年提倡静坐，他曾在阳明洞中静坐行导引术，后来在滁阳也教诸生静坐。他说："吾昔居滁时，见诸生多务知解，无益于得，姑教之静坐，一时窥见光景，颇收近效。久之，渐有喜静厌动流入枯槁之病，故迩来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。"(《学案》卷 10，《姚江学案》)原来王阳明因见诸生只求外物之理，故教之以静坐涵养本心良知。但是王阳明认识到静坐有产生喜静厌动流入枯槁之弊病，所以后来改为提倡致良知。致良知是动静合一的，可以是静坐，也可以去事上磨炼。故而王阳明的修养工夫有双重性，就他的心、性、良知具有先验性，提倡静坐以及重视内求吾心来讲，其心性修养之学确有空虚的一面；但王阳明的心性修养论主张内外统一，动静皆定，着重论述了实际功夫的一面，强调了在事上磨炼，又具有显明的实学性质。

王阳明后期更强调在事上磨炼的工夫，陈九川问："静坐用功颇觉此心收敛，遇事又断了。旋起个念头去事上省察，事过又寻旧功，还觉有内外，打不作一片。"王阳明答曰："此格物之说未透，心何尝有内外，即如惟濬今在此讲论，又岂有一心在内照管？这听讲说时专敬，即是那静坐时心。功夫一贯，何须更起念头，人须在事上磨炼作功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。"

(《全书》3,第3页)王阳明主张必须在事上磨炼作功夫;否则只是静坐用功,便会遇事而心乱,修养也就不能进步。其弟子刘元道"欲入穷山,绝世故,屏思虑,养吾灵明。必自验至于通昼夜而不息,然后以无情应世故。"王阳明不赞成他去深山人迹罕至处静修的做法,在《与刘元道》的信中说:"但专欲绝世故,屏思虑,偏于虚静,则恐既已养成空寂之性,虽欲勿流于空寂,不可得矣。"(《全书》3,第87—88页)认为专采取静修的方式,只能养成空寂之性;只有去实事上磨炼,才能养成应物而无累于物的定心。对于那种主张摒弃心中任何念头的养心观点,王阳明批评说:"如此见解,便要流入断灭禅定。"接着他又说:"戒惧亦是念,戒惧之念,无时可息,若戒惧之心,稍有不存,不是昏聩,便已流入恶念。"(《全书》2,第32页)戒慎恐惧的道德意识亦是念头,这种戒惧之念无时可去,稍有疏忽,就会产生恶念。

王阳明指出:"吾儒养心,未尝离却事物。只顺其天则自然,就是功夫。释氏却要尽绝事物,把心看作幻相,渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉,所以不可治天下。"(《全书》3,第16—17页)认为儒者养心是不离开事物的。但佛教徒的修养却是要尽绝一切事物及其知识,把心看成是产生虚假幻相的东西,欲修养至虚无寂静的涅槃之境。由于佛教是要脱离世间事务,其术当然不可以治天下国家。而儒者是要在现实的世间奋发有为,要应接事物使之各处其当;儒者的养心修身,正是为了正确地处置世务,其修养术当然也不能脱离世事及各种知识。

因此,王阳明把"道问学"与"尊德性"统一起来,以格物致知作为"尊德性"之实功夫。王阳明说:"'道问学',即所以'尊德性'也。""且如今讲习讨论,下许多工夫,无非只是存此心不失其德性而已。岂有尊德性,只空空去尊,更不去问学。问学,只是空空去问学,更与德性无关涉?"(《全书》3,第31页)道问学是为了

尊德性，尊德性不能离开道问学而空空去尊，同样道问学亦不能离开尊德性而空空去问学，二者是互为条件、彼此交叉的。王阳明主张把养心与格致结合为一，反对分离二者。“是故不务于诚意，而徒以格物者，谓之支。不事于格物，而徒以诚意者，谓之虚。”(《全书》4，第37页)离开心性道德修养的格物是支离，不从事格物的单纯内心修养是空虚。王阳明认为致知与修养、涵养与践履是一元的，“《书》谓惟精惟一。《易》谓敬以直内，义以方外。孔子谓格致诚正，博文约礼。曾子谓忠恕。子思谓尊德性而道问学。孟子谓集义养气，求其放心。虽若人自为说，有不可强同者，而求其要领归宿，合若符契何者，夫道一而已。”(《全书》4，第53页)心性修养与格物、践行最终是合一的，原因在于道只是一元的。王阳明承认它们之间是有区别的，但又是彼此包含、相互渗透、难分难解的，各自中都有着对方的环节。他说：“若吾之说，则端庄静一，亦所以穷理；而学问思辨，亦所以养心。非谓养心之时，无有所谓理，而穷理之时，无有所谓心也。”(《全书》4，第68页)欲穷理必须养心，欲养心亦须穷理；养心不能无穷理，穷理亦非单纯的穷理。所以王阳明提出：“夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。”(《全书》12，第79页)认为因本体无内外之分，故学亦无内外之别。问学与心性相关，故也是内；而内心修养，也不能遗弃外物。王阳明由此批判了释氏和世儒二种不同的分裂养心与穷理的偏向，“彼释氏之外人伦，遗物理，而堕于空寂者，固不得谓之明其心矣。若世儒之外务讲求考索，而不知本诸其心者，是亦可以谓穷理乎？”(《全书》3，第78页)释氏抛弃人伦物理，而追求心中空寂，不可称为明心。而世儒专重外求知识，而遗忘自己的心性修养，亦不可称为穷理。因此唯一正确的道路是把内心与外物不可分割地连结起来。

王阳明主张把养心放在格物的基础上，高度重视格物的作用。他说："格物者，《大学》之实下手处，彻头彻尾，自始学至于圣人，只此工夫而已。"(《全书》12，第79页)格物是圣学的实下手处，从入门到成圣人，都是此格物工夫。当然王阳明所谓的格物之物并非是脱离主体而存在的客体，而是与主体的心处于不可分离的联系之中之物，是成为主体的认识和实践对象的物。王阳明说："故致知者，意诚之本也。然亦不是悬空的致知，致知在实事上格。""诚意工夫实下手处在格物也。若如此格物，人人便做得。人皆可以为尧舜，正在此也。"(《全书》3，第29页)在实事上的格物致知是心中的意诚之本，诚意的修养工夫的实下手处在格物。格物人人皆能做到，正因为如此，才能够"人皆可以为尧舜"。王阳明认为除了格物致知，没有别的什么诚身之功。"博学、审问、慎思、明辨、笃行，皆所谓明善而为诚身之功也。非明善之外别有所谓诚身之功也。格物致知之外，又岂别有所谓诚意之功乎？《书》之所谓精一，《语》之所谓博文约礼，《中庸》之所谓尊德性而道问学，皆若此而已。"(《全书》3，第66页)

王阳明的养心是要去掉不正当的思虑和物欲对心中天理的扰乱，但并非是要养成一颗虚寂的槁木死灰之心，而是要在处理各种实事实物的过程中去养心。他说："我此间讲学，却只说个必有事焉，不说勿忘勿助。必有事焉者，只是时时去集义。若时时去用必有事的工夫，而或有时间断，此便是忘了，即须勿忘。时时去用必有事的工夫，而或有时欲速求效，此便是助了，即须勿助。其工夫全在必有事焉上用，勿忘勿助，就其间提撕警觉而已。……。今却不去必有事上用工，而乃悬空守着一个勿忘勿助，潸潸荡荡，只做得个沉空守寂，学成一个痴騃汉。"(《全书》13，第37页)主张养心工夫全在"必有事焉"上进行，勿忘勿助只在必有事的工夫之中。若离开了事物去悬空地养心，只能修养成一个

痴呆汉。王阳明还认为：人“自朝至暮，自少至老，”要想心中不起念是不可能的，“此除是昏睡，除是槁木死灰。”(《全书》2，第32页)又说：“只要去人欲存天理方是功夫，静时念念去人欲存天理，动时念念去人欲存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛，只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静；以宁静为主，未必能循理。”(《全书》2，第13页)修养工夫应是念念不忘去人欲存天理，而不应专求心中宁静。若只求心中宁静，不仅会渐渐产生喜静厌动的毛病，而且邪欲依然潜伏在心中而不能除去。因此，心中应该循理窒欲，这样必然会宁静；若只追求心中宁静，则不一定能够循理。可见王阳明的修养工夫是主张程颢《定性书》中所讲的那种内外为一、动静皆定的定性，而不是只追求心中虚寂。

王阳明批判了佛老归于虚寂的修养方式，“佛老之空虚，遗弃其人伦事物之常，以求明其所谓吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遗也。”(《全书》4，第39页)佛老闭目塞听的修养方式，以排除一切人伦事物，来明心。但他们不懂得物理即是吾心，心不可脱离事物的道理。某弟子问：“儒者夜气，胸中思虑，空空静静，与释氏之静却一般，此时何所分别？”王阳明答：“动静只是一个，那夜气空空静静，天理在中，即是应事接物的心。应事接物的心亦是循天理，便是夜气空空静静的心。故动静分别不得，知得动静合一，释氏毫厘差处亦自莫掩矣。”(《学案》卷10，《姚江学案》)宋明儒者主张夜气能存养人心中的良知良能，程颐认为夜晚人不与物接触，心中虚静，良知良能就比白天存得多些。程颐说：“夜气之所存者良知也，良能也，苟扩而充之，化旦昼之害为夜气之所存，然后可以至于圣人。”(《遗书》25，《集》321页)夜气所存的是人的良知良能，若变白天的物欲侵害为夜晚的夜气存养，则可以逐步扩充本心良知，直至成圣人。故而就有个儒者的

夜气存养与佛教虚静的区别问题。王阳明认为儒者是动静合一的，夜气空空静静，这时天理在心，这个心是循天理的应事接物的心，不是绝对空静无物的心。儒者是动静合一、天理在心，佛教是绝对空无静寂，这是二者的区别。

王阳明批判了佛老养心术的空虚之病，但他又指出只要不脱离人伦和事物，则重视心性修养就不可谓之禅。“盖圣人之学，无人己，无内外，一天地万物之为心。而禅之学起于自私自利，而未免于内外之分，斯其所以为异也。今之为心性之学者，而果外人伦，遗事物，则诚所谓禅矣。使其未尝外人伦遗事物，而专以存心养性为事，则固圣门精一之学也，而可谓之禅乎哉？”（《全书》4，第50页）圣人之学内外为一，以天地万物为心；佛教出于自私之心，则必有内外之分。王阳明区分有二种不同的心性之学，一种是佛老式的外人伦遗事物的归于空寂之学，这是禅。另一种未尝外人伦遗事物，而专以存心养性为事，这是圣门精一之学，不可称之为禅。王阳明的心性之学是属于后一种的，虽注重存心养性事，但并不外人伦遗事物，这正是王阳明心性修养论中包含着的实学成分。

第六节 “明德亲民一也”

王阳明的心学是道德主体的实践哲学。王学的显著特色是道德与事功的高度统一，儒家传统的内圣外王的人格理想在王阳明身上得到了充分的体现。

王阳明要求人们应以“明德”的个人道德完善为出发点，去履行经世治民的社会责任。他说：“故居今之世，非有豪杰独立之士，的见性分之不容已，毅然以圣贤之道自任者，莫之从而求师

也。”(《全书》9,第13页,《答储柴墟》二),推崇那种自觉意识到自己的道德本性,而以圣贤之道自任,敢于肩负起天下重任的“豪杰独立之士”。王阳明强调了个人的无可推卸的社会责任,“夫圣人之心,以天地万物为一体,其视天下之人,无外内远近,凡有血气,皆其昆弟赤子之亲,莫不欲安全而教养之,以遂其万物一体之念。”(《全书》2,第50页,《传习录》中)圣人出于天地万物一体之公心,普遍地关怀着社会中每个人,皆欲其能安全和受到教养。又说:“夫人者,天地之心。天地万物,本吾一体者也。生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切于吾身者乎?”“世之君子惟务致其良知,则自能公是非,同好恶,视人犹己,视国犹家,而以天地万物为一体,求天下无治不可得矣”。(《全书》2,第73页)君子明德,则能以天地万物与己为一体,视天下百姓之困苦犹如自己的痛苦,视国犹如自己的家,时时刻刻关注国家的治乱兴衰。王阳明提倡那种具有道德理想和社会责任心并勇于践行的狂者、豪杰。王阳明自述:“我在南都以前,尚有些子乡愿意思。在今信得这良知真是真非,信手行去,更不着些覆藏,才做得个狂者胸次,故人都说我行不掩言也。”(《明儒学案》卷10,《姚江学案》)他在南京为官时还有些随波逐流的乡愿意思,经过巡抚赣南,特别是平宸濠以后,终于达到了狂者胸次。后来他坚信本心良知不疑,一切依良知而行,无所顾忌,舍弃一切世俗的个人利害得失的考虑,勇往直前,义无反顾,惟义是行。

王阳明阐述明德与亲民的关系说:“明德亲民一也。古之人明明德以亲其民,亲民所以明其明德也。是故明明德,体也。亲民,用也。”(《全书》4,第71页)主张明明德与亲民的统一,明明德为体,亲民为用,体用一元。又说:“若知明明德以亲其民,而亲民以明其明德,则明德亲民焉可析而为两乎?”(《全书》10,第38页)即明明德是为了亲民,而又在亲民中来明明德,故明德与亲

民不可分析为二物。王阳明认为明明德与亲民二者是互为目的的,"敢问亲民。曰:明其明德,以亲民也。敢问明明德。曰:亲民以明其明德也"。(《全书》10,第86页)当然这种明德与亲民的统一是以明德为出发点的。王阳明批判了佛老逃避现实的人伦和事物的超世态度,佛老"以之独善",是出于"自私自利"之心,"佛氏着在无善无恶上,便一切都不管,不可以治天下。"佛老只是追求心中处于无善无恶的境界,以保持心灵安静自适,其他事情一概不管,否定和抛弃了人生在世的各种关系和义务,真是自私之至。

王阳明主张学术不应脱离政治实践。他自述:"吾所讲学,正在政务倥偬中,岂必聚徒而后为讲学耶?"(《全书》13,第16页)王阳明常在政务、军务之暇讲学,并非一定要专在宁静的书院中聚徒讲学。王阳明又说:"郡务虽繁,然民人社稷莫非实学。"(《全书》3,第88页)认为繁忙的政务活动即是实学。他提倡:"人须在事上磨炼,方立得住,方能静亦定,动亦定。"(《学案》卷10,《姚江学案》)主张人们为学要在实际的事上磨炼,这样才能在各种复杂的环境中立得住,才能修养成静亦定、动亦定的定心。他说:"我何尝教尔离了簿书讼狱,悬空去讲学?尔既有官司之事,便从官司的事上为学,才是真格物。""这便是格物致知,簿书讼狱之间,无非实学。若离了事物为学,却是着空。"(《全书》3,第5页)既为官,就不应离开官司之事去为学;在从事簿书讼狱的实务上为学,才是真格物致知。行政司法的事务,无非实学。若离开实际事物去为学,就是空虚之学。王阳明还称赞孔子三个弟子言志时表达的欲安邦治国的志向,"非若世之空言无实者,故夫子亦皆许之。"(《全书》2,第13页)认为孔子门人子路、冉有和公西华三人皆欲得国而治之,是值得赞扬的,他们三人都不是仅会空谈道德的言而无实的人。

在中国封建社会中，王阳明本人无论在学术上还是在事功上，成就都很突出，他被看作是一位体现了内圣与外王高度统一的完善人格的典型人物。他创立的心学，在明代中后期风靡思想界，并超出国界传入日本、朝鲜等国并发生了深远的影响。他的事功也很显赫，尤其是他的赫赫战功。他因战功而封爵新建伯，官至南京兵部尚书、参赞机务，兼都察院左都御史，是当时支撑明王朝的顶梁柱。王阳明在军务政务之暇讲学，把封建道德与封建政治军事实践高度地结合起来了。

王阳明的学术与事功统一的思想，在明清之际的东林学派和黄宗羲等人那里得到了更进一步的发展，并转到了经世的思想。他们面对着深重的民族危机和社会危机，关心和参与社会政治问题；意图以经世致用来纠正王门后学中空谈个人心性道德修养，漠视国家安危民族存亡的实事实功的禅学流弊。

东林学派以顾宪成、高攀龙为代表。顾宪成(1550—1612)，字叔时，别号泾阳，无锡人，世称泾阳先生或东林先生，曾先后师事王门弟子张淇和薛应旗。薛应旗号方山，为欧阳德弟子，张淇又是薛应旗的弟子。顾宪成以薛应旗为师，则应算作王阳明三传弟子。黄宗羲指出："然东林之学，顾导源于此(欧阳德弟子薛应旗)，岂可没哉！"(《学案》卷25，《南中王门学案》1)东林之学来源于薛应旗，而薛应旗从其师欧阳德处接受了重实际工夫的思想，故东林学派思想路线的出发点是王门后学实学派欧阳德等人的实学观点。

高攀龙(1562—1626)，字存之，别号景逸，无锡人。他与顾宪成等重建东林学院，并一同在此讲学。顾宪成死后，由他主持东林书院。

东林学派在明朝没落，即将"天崩地陷"之际，主张经世实事，把学术与国事结合起来。所谓"风声、雨声、读书声，声声入

耳；家事、国事、天下事，事事关心。”他们关心国家大事，常评议朝政。东林学派既是一个学术团体，又是一个进步的政治派别。黄宗羲称赞东林学派说：“数十年来，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠义之盛，度越前代，犹是东林之流风余韵也。一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤。”(《学案》58，《东林学案》1)充分肯定了东林党人的勇敢、正直和关心国事的精神。

东林学者重视实际工夫，反对当时空谈心性本体不务实学的禅学玄风。顾宪成说：“世人往往喜承本体，语及工夫辄视为第二义……世人之所谓本体，高者只一段光景，次者只一副意见，下者只一场议论而已矣。”(《小心斋劄记》卷15)反对以本体销融工夫，空谈本体的现成良知说。提倡“躬行”、“重修”的工夫。顾宪成称赞王阳明重视致知工夫的观点，“孟子言良知，文成恐人将这个知作光景玩弄，便走入玄虚去。故就上面点出一致字，此意最为精密。”(《小心斋劄记》卷4)高攀龙也说：“学问不贵空谈，而贵实行也。”(《高子遗书》卷5，《会语》)“学问必须躬行实践方有益”(《高子遗书》卷5，《会语》)。主张学问贵在实行，反对那种脱离实际的空谈学风。这些都与欧阳德等人注重实有实功的思想一致的。东林学者进而把重视事功的思想发展到了经世的思想，主张关心百姓的疾苦、朝政的好坏、国家民族的安危。顾宪成说：“……官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”(《小心斋劄记》卷11)做官的不以民为念，只追求个人升官发财，固然为人所不齿；为布衣的若只求个人道德完善，而不管世事，也同样不足取。主张把个人道德上的义务上升到经世济民的社会责任的高度。高攀龙也说：“居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君，此士大夫实念也。居庙堂之上，无事不为吾君；处江湖之远，随事必为吾民，此士大夫之实事也。”(《高子遗

书》卷 8,《答朱平涵》)在朝为官应心忧百姓为国事尽力,处林下为民亦应关心国事为百姓尽力。高攀龙说:"事即是学,学即是事。无事外之学、学外之事也。然学者苟能随事察,明辨的确,处处事事合理,物物得所,便是尽性之学。若是个腐儒,不通事务,不谙时事,在一身而害一身,在一家而害一家,在一国而害一国,当天下之任而害天下。所以《大学》之道,先致知格物,后必归结于治国平天下,然后始为有用之学也。"(《东林书院志》卷 5,《东林论学语》上)主张学与事统一的有用之学,通谙时事,以治国平天下。并指出了腐儒不通事务的危害。高攀龙又说:"立本正要致用。"(《东林书院志》卷 6,《东林论学语》下)"学问必须躬行实践方有益,如某人见地最好,与之言亦相入。但考之躬行,便内外不合,是以知虚见无益。"(《东林书院志》卷 6,《东林论学语》下)学问是要躬行、致用,那种言行不一的虚见是毫无益处的。高攀龙称"东林朋友俱是硜硜者,不知玄"(《东林书院志》卷 6,《东林会语》下)。东林学者个个俱是不务玄虚的踏实之人。顾宪成主张经世实学,"先生论学,与世为体。"(《学案》卷 58,《东林学案》1)因顾宪成提倡为学以世为体,"故会中亦多裁量人物,訾议国政,亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林,庙堂亦有畏忌。"(《学案》卷 58,《东林学案》1)东林学派常评议朝廷人物是非,议论国政得失,欲以此使统治者有所顾忌约束。而天下正直之士以清议而归于东林学派,朝廷对东林之清议亦有所畏忌。《东林学案》载:"(高攀龙)遂与顾泾阳复东林书院,讲学其中。每月三日远近集者数百人,以为纪纲世界,全要是非明白。小人闻而恶之,庙堂之上,行一正事,发一正论,俱目之为东林党人。"(《学案》卷 58,《东林学案》1)东林学者每月三日聚会评论政事是非得失,以纪纲世界。朝廷中凡有人行正事发正论俱被小人目为东林党人。高攀龙主张纲纪世界,他说:"佛氏最忌分别是

非，如何纲纪得世界？纪纲世界只是非两字”。(《学案》卷58，《东林学案》1)佛教最怕是非而加以逃避，而儒者则要是非分明以纪纲世界。东林学者反对禅学的虚无和超世态度，而主张实学和积极经世。由于当时社会的危机，他们以世道实事为务，积极议论政事，参与政治斗争。在学问的经世致用上，东林学派相当突出。虽然他们的经世活动依然以个人的道德修养为起点，强调以修身为本，但已把经世致用放到了最高的地位。

在东林学者之后，黄宗羲在经世实学上表现得相当显著。黄宗羲进一步把学道与事功统一起来，突出经世致用以纠正禅学之空虚流弊。黄宗羲(1610—1695)，字太冲，号南雷，学者称梨洲先生，浙江余姚人。他师事刘宗周，继承东林学派和刘宗周的经世之学的思想。黄宗羲痛感晚明王学末流中空疏之弊，注重实学和经世。他提出无工夫则无真本体，所谓“心无本体，工夫所至，即其本体。”(《明儒学案·原序》)他更进一步强调了实际的工夫的重要性，认为工夫所达到的便是本体。他说：“道无定体，学贵适用，奈何今之人执一以为道，使学道与事功判为两途。”(《文定五集》卷3，《姜定庵先生小传》)认为只有通过后天的工夫才能达到道体，因此学道与事功是统一的。这样他把学术与经世致用结合起来，反对脱离经世实学去单纯追求心性道德修养，认为这既不能明道，更无补于救世。他又说：“自仁义与事功分途，于是言仁义者陆沉泥腐……岂知古今无无事功之仁义，亦无不本仁义之事功。”(《文定四集》卷3，《国勋倪君墓志铭》)认为自古至今真正的仁义道德必定有其事功，同样事功亦必本于仁义道德。他对于当时理学末流轻视实事实功的现象痛加抨击，“儒者之学，经纬天地，而后世乃以语录为究竟，仅附答问二条于伊洛门下，便厕身儒者之列，假其名以欺世。治财赋者，则目为聚敛；开阃杆边者，则目为粗材；读书作文者，则目为玩物丧志；留心政事

者，则目为俗吏。徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论钦束天下，一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐。”(《文定后集》卷3，《赠编修弁玉吴君墓志铭》)认为儒者之学本应是经世致用的，但理学末流却空谈心性道德，以盗名欺世。他们鄙视和反对理财、御边、政治等经世实务以至于读书作文，空口高谈阔论。一旦国家有难，他们就束手无策，这种空疏的禅学是造成世道潦倒的重要原因。黄宗羲本人在早期勇敢参加政治斗争，反抗阉官的黑暗统治。清兵南下，他又投入武装抗清斗争，失败后，毕力于著述。黄宗羲在学术上提倡认真读书，研究道理。重视经史之学的研究，他研究经史是旨在经世致用。他总结和研究了宋、元、明三代的学术思想史。出于经世的目的注重于社会政治制度问题的研究，在《明夷待访录》中猛烈抨击了封建君主专制制度，提出了民主性的政治思想。他重视自然科学，研究领域包括天文、数学、地理等。他特别重视自然科学的“施之实用”，为此他撰著了《今水经》等著作。这些充分地体现了他对经世实学的重视。

第七节　王门后学的实学思想

在王阳明的学说中，包含着虚无与实有二方面的矛盾，既有实学成分又有禅学成分。王阳明死后，王门后学发生了思想派别的分化，出现了禅学化和实学化二种不同的倾向。

王阳明在后期把“致良知”作为其学说的中心。在“致良知”中，良知本体的先验性与强调其在后天的呈现和展开的现实性就存在着矛盾。这种先天之知与后天之致的矛盾，也就是无善无恶的虚无的本体与为善去恶的实有的工夫之间的矛盾，即禅学

成分与实学成分的矛盾。

王阳明晚年提倡“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知。为善去恶是格物”的“四句教法”。四句教中存在着虚无与实有的矛盾，心之本体是虚无的、超道德的，而心之工夫是实有的、道德性的。也就是佛老所主张的虚无和超世与儒家所主张的现实和伦理的矛盾。王阳明多次进过，本体之自然是虚无和无善无恶的。但他亦常讲本体的虚无中包涵万有和本体是至善的。王阳明说：“天地生意，花草一般，何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶皆由汝心好恶所生，故知是错。”（侃）问：“然则无善无恶乎？”王阳明说：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动，不动于气即无善无恶，是谓至善。”（《全书》2，第27页）认为天地间原本是自然而然无有善恶之分，只是人心起意后便有善恶的不同。寂静的本体是无善无恶的，但作为现象的气之动便有善恶出。心之本体若不为气所动，则仍是无善无恶的，这叫做至善。王阳明把本体看成至善无恶与无善无恶的统一。善恶是相对而存在的，至善无恶也就消除了善之为善的条件，也就转化为无善无恶的了。王阳明实际上是主张体无，用有；因他是即体即用、体用不二的，故本体既是无善无恶的，又是至善无恶的。

但是王阳明侧重讲心之本体的至善无恶 和为善去恶的修养工夫。王阳明指出：“汝中见得此意（无善无恶），只好默默自修，不可执以接人。上根之人世亦难遇，一悟本体即见功夫，物我内外一齐尽透，此颜子明道不敢承当，岂可轻易望人。”“人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，此病痛不是小小，不可不早说破。”（《全书》13，第22—23页）上根之人虽能一悟本体即见功体，但这种能悟无善无恶本体的人世上罕见，即使大贤

颜子和程颢亦未能如此，可见只有生知的圣人才能。世上之人还是从善恶的伦理道德上着手修养，还是在良知上实修为善去恶的功夫。那种无善无恶的教法只好识者自己默默自修，不可轻易拿出来教人。故只能以有善有恶、为善去恶来立教，否则离开为善去恶的功夫，只悬空去追求本体，就会一切事情都不能着实，只养成一个虚寂之弊病。王阳明在这个问题上是颇有眼光的，他已预见并提出了要着重防止这种空虚的禅学弊病。“四句教”只有第一句讲本体无善无恶，其他三句皆讲有善恶对立，可见“四句教”是落实在后三句上。

王阳明所理解的道体是具体的，是即体即用，即静即动，即虚无即实有，即自然即伦理的。心之体即是性，王阳明说：“性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。总而言之，只是这个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的，发用上也原是可以为善可以为不善的，其流弊也原是一定善一定恶的。”“孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。”（《全书》3，第 24－25 页）性是多方面的统一体，不可只执定一方面。从其本体上讲原是无善无恶的；从其源头上讲是至善的，孟子的性善是从源头上说的；从其发用上讲是可为善可为恶的；从其流弊处讲是或善或恶的，荀子的性恶是讲了流弊处的恶的部分。又说：“孟子病源，从性无善无不善上见来。性无善无不善，虽如此说，亦无大差。但告子执定看了，便有个无善无不善的性在内；有善有恶又在物感上看。便有个物在外，却做两边省了，便会差。无善无不善，性原是如此，悟得及时，只此一句便尽了。更无有内外之间。告子见一个性在内，见一个物在外，便见他于性有未透彻处。”（《全书》3，第 17 页）王阳明认为告子主张性无善

无不善并无大的差错，只是告子执定性是无善无不善的，把善与恶推给了外物，这样便有了内与外、性与物的二分，因而告子言性便有错误之处。正确的言性应是性无内外，性与物无对；性既有告子所讲的无善无恶的一面，又有孟子所讲的本善的一面，还有有善有恶的现实人性的一面。王阳明说："无知无不知，本体原是如此。""良知本无知，今却要有知；本无不知，今却疑有不知，只是信不及耳。"(《全书》3，第19页)认为本体又是无知与无不知的统一。因此王阳明既讲无善无恶又讲至善无恶。他不仅讲到心之体、性之体是无善无恶的，还讲"七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶。"(《全书》3，第21页)则这时的情也是无善无恶的。但王阳明更多是讲性是至善的，他说："性无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公、寂然不动之本体。"(《全书》2，第58页)认为性是至善的，良知也是至善的，良知即是未发之中的心之体。他还说："既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。"(《全书》3，第9页)心中皆是善念无恶念便是心之本体。他又说："至善者性也，性元无一毫之恶，故曰至善。"(《全书》2，第24页)至善无恶是性。又说："是故至善也者，心之本体也，动而后有不善。而本体之知，未尝不知也。意者，其动也。物者，其事也。"(《全书》4，第37页)这里讲心之本体至善，意之动有善恶出，良知能知善恶。与后来钱德洪所执定的"四有"观点相同。从上面引证可知，王阳明既具有所谓的"四无"观点，又具有"四有"观点，他并不执定一边，而是根据不同的时间、对象、情况而发议论。王阳明在出征思田前夕嘱咐王畿、钱德洪说："二君以后再不可更此四句宗旨，此四句中人上下无不接著。我年来立教亦更几番，今始立此四句。"(《全书》13，第22页)说明了王阳明以前根据不同情况而发不同之语，而"四句教"是其最终定论，原因是唯有"四句教"的讲法才是对任何人皆适用的最合适最全

面的命题。"四句教"第一句讲本体虚无是为了明莹无滞，后三句是"四句教"重点所在，讲实有的修养工夫。当然这里的本体与工夫并非二物，工夫即是本体之流行，即是现实的本体。可见"四句教法"是无与有的结合，而重心在实有上。

可是王门二位大弟子，作为"教授师"的王畿和钱德洪，根据自己的思想倾向和理解，各执有与无的一边，分别领会出"四无"与"四有"来。《年谱》嘉靖六年丁亥"九月壬午发越中"条记载"天泉证道"之事云：是月初八日，德洪与畿访张元冲舟中，因论为学宗旨。畿曰："先生说'知善知恶是良知，为善去恶是格物'，此恐未是究竟话头。"德洪曰："如何？"畿曰："心体既是无善无恶，意亦是无善无恶，知亦是无善无恶，物亦是无善无恶。若说意有善有恶，毕竟心亦未是无善无恶。"德洪曰："心体原来无善无恶，今习染既久，觉心体上见有善恶在，为善去恶，正是复那本体功夫。若见得本体如此，只说无功夫可用，恐只是见耳。"畿曰："明日先生启行，晚可同进请问。"(《全书》13，第22页)由于王阳明的"四句教"结合有与无，但侧重于有，从而引起王畿不满。王畿执定"无"的方面而提出"四无"来。钱德洪则倾向于"有"的方面，因而赞成"四句教"，认为"此是师门教人定本，一毫不可更易。"(《天泉证道记》，《王龙溪全集》卷1)钱德洪坚持师说，他是从"四句教"侧重于实有的方面而赞成的，但从他的思想倾向来说归根结蒂也不太赞成说本体是无。王门另一高足邹守益说："阳明夫子之平两广也，钱王二子送于富阳。夫子曰：'予别矣，盍各言所学。'德洪对曰：'至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。'畿对曰：'心无善无恶，意无善无恶，知无善无恶，物无善无恶。'夫子笑道：'洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫工夫，二子打并为一，不失吾传矣。"(《邹东廓文集》卷3，《青原赠处》)可见王畿的"四无"和钱德洪的"四有"是王阳明的

教法中原有的，只是他们各执一边，不能把二边统一起来。王阳明认为他们二人观点并没有错，只是各执一边，未免于道体各有未尽之处。

王阳明在天泉桥答复二人说："我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见正好相资为用，不可各执一边。我这里接人原有此二种：利根之人直从本源上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体即是功夫，人己内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见是我这里接利根人的，德洪之见是我这里为其次立法的，二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。"(《全书》3，第27页)认为王畿的说法是适合于生知的圣人一类的利根人，而钱德洪的说法是适用于利根人以下的普通人。应该把二者适当地结合起来，以对人人皆能适用。又有记载说："夫子曰：'正要二子有此一问，吾教法原有此两种。四无之说为上根人立教，四有之说为中根以下人立教 。"(《天泉证道记》，《王龙溪全集》卷1)可知"四无"和"四有"也是王阳明针对不同情况和对象的两种教法，是其道体的二大方面。王阳明主张这二个方面的统一，并提出二方面最佳结合的彻上彻下、无偏面性的四句教法。

从对四句教的分歧开始，王阳明死后，王门后学发生了思想派别的分化，即以王畿为代表的主张虚无、注重彻悟本体的禅学派和钱德洪为代表的主张实有、注重为善去恶的格物工夫的实学派这二大心学基本派别。

王畿和王艮都由良知的先天性而主张良知的现成性(见在性)，是现成良知派。王畿注重虚寂的先验本体，认为它是不学不虑的，而忽略了实际的工夫。王艮创立的泰州学派主张率见在之

知，提倡自然即良知，良知现成地存在于每个主体中。故不须用工夫，在日用之间不识不知地率性而行即是良知。也是以天然的本体销溶后天的工夫。王畿和泰州学派都走上了禅学化的道路。

聂豹、罗洪先的归寂派虽反对见在本体、现成良知，主张致良知的工夫；但他们又在未发的寂静的先天本体良知与已发的感应之知间划了一条截然的界限，而主张以归寂的工夫来把握先验的寂然之本体。聂、罗因主张反观内省的静修中以闭目塞听、绝物忘智来返归寂然的本体，而流于禅悟。

而钱德洪、欧阳德、邹守益、张元忭等人强调后天的实际工夫，反对离开工夫而谈本体。他们反对现成良知派和归寂派的空寂的禅学倾向，明显地继承和发展了王阳明心学体系中的实学思想，可被称之为实学派。晚明的东林学派和明末的刘蕺山学派坚决反对禅学空疏流弊，进一步发展了实学思想，主张经世致用的思想，也属于这个实学派。王门后学中的实学派和禅学派都在王阳明心学的范围中，是各自侧重于王阳明学说中的一个方面而发展出来的。

主张"四有"说的钱德洪，坚守师说，力辟王学中空疏的禅学化风气。在王阳明逝世后，钱德洪在《复王龙溪》的信中说："久庵谓吾党于学未免落空，初若未以为然，细自磨勘，始知自惧。日来论本体处，说得十分清脱，及征之行事，疏略处甚多，此便是学问落空处。"(《学案》卷11，《浙中王门学案》1)尖锐地指出了王畿空谈本体，脱离日常应酬行事而导致"学问落在空处"的弊病。钱德洪又说："昔者吾师之立教也，揭诚意为《大学》之要，指致知格物为诚意之功，门弟子闻言之下，皆得入门用力之地。""吾师既殁，吾党病学者善恶之机生灭不已，乃于本体提揭过重，闻者遂谓'诚意不足以尽道，必先有悟而意自不生，格物非所以言功，必先归寂而物自化'。遂相与虚臆以求悟，而不切乎民彝物则之常；

执礼以求寂，而无有乎圆神活泼之机。希高凌节，影响谬戾，而吾师平易切实之旨，壅而弗宣。”(《学案》卷 11，《浙中王门学案》1)指出其师提倡诚意，并以致知格物为诚意之功。而王畿等人却过分偏重本体，以心悟虚寂本体而取消了诚意功夫。归寂派又以归寂而否定了格物之功。此二者都抛弃了格物致知之功夫和实际的人伦事物，离开了王阳明的平易切实之旨。钱德洪又说：“灵通妙觉，不离于人伦事物之中，在人实体而得之耳，是之谓心悟。”(《学案》卷 11，《浙江王门学案》1)认为心悟不能离开在人伦事物中的实际工夫，批评了王畿离开人伦事物而去彻悟虚寂的心之本体的做法。他强调了本体不能离开实际的工夫，批判了那种未有工夫而先识空洞本体的倾向，认为“功未至而知先及本体作一景象，非徒无益，是障之也。”(《全书》13，第 85 页)

钱德洪的思想倾向于务实，主张实有。他说：“实际之言，真确有味，闻者能无痛切乎?”(《全书》13，第 85 页)只有实际的言语，才能使人闻后感到趣味并产生同感。他主张就在日常的人伦事物之中，致得良知。“但愿简易直截，于人伦日用间，无事拣择，便入神圣，师门之嘱也。”(《全书》13，第 87 页)他认为：“至道非以言传，至德非以言入也。”(《全书》13，第 85 页)为学不能只从语言上学，而应到实际的事务中去磨炼体会。他举例说：“与富家翁言，惟闻创业之艰，与富家子弟言，惟闻享用之乐。言享用之乐，非不足以歆听闻而起动作也，然终不如创业者之言近而实也，此圣贤之辩也。”(《全书》13，第 85 页)每人都喜谈论自己亲身经历之事，但各人的经历和实践有深浅之别，故其言能打动人的程度也不同。富翁有艰苦创业的经历，故其言较富家子弟享乐之言更显得切近而真实。

钱德洪强调实践、实功。他说：“知兄真得手矣，真能尽性尽仁，致践履之实，以务求于自慊矣。”(《全书》13，第 86 页)只有实

际践履，才是“真得手”，“真能尽性尽仁。”他又说：“殊不知老师与人为善之心，只要实地用功。”(《全书》13，第 88 页)认为其先师王阳明的与人为善之心是要在实处用功的。他还说：“彼(道家)所谓术，皆吾修身中之实功。”(《全书》13，第 86 页)强调了修身中的实功夫。他论述良知说：“益信此知之良，神变妙应，而不流于荡，渊澄静寂，而不堕于空。”(《全书》13，第 72 页)本体良知虽神变妙应、渊澄静寂，但并不流于空疏。他批评那种对良知作空洞理解的错误，“况当今师学大明，四方学者徒喜领悟之易，而未究其践履之实。或有离伦彝日用，乐悬虚妙顿以为得者”。(《全书》10，第 35 页)不少学者只知喜良知之简易直截，但不知应作致良知的实际践履。有的甚至把良知看成离开人伦日用的悬虚的东西。钱德洪主张本体与日用实践不可分离，“除却应酬，更无本体；失却本体，便非应酬。苟于应酬之中，随事随地不失此体，眼前大地何处非黄金。若厌却应酬，必欲去觅山中，养成一个枯寂，恐以黄金反混作顽铁矣”。(《明儒学案》卷 11，《浙中王门学案》1)无应酬便无本体；反之，无本体亦无应酬，二者不相分离。若在应酬之中不失本体，则随时随地都是本体良知的呈现；若厌恶世务应酬，离世独修山中，只能养成一颗枯寂之心，本体良知是致不得的。钱德洪发挥了王阳明关于在实事上格物是明善之功的思想。他说：“格物之学，实良知见在功夫，先儒所谓过去未来徒放心耳。见在功夫，时行时止，时默时语，念念精明，毫厘不放，此即行、著、习、察，实地格物之功也。于此体当切实，著衣吃饭，即是尽心至命之功。”(《学案》11，浙门王门学案》1)认为只要能在事上切实致良知，则穿衣吃饭莫非致良知之功。钱德洪这个思想也是从其师处继承而来的。王阳明说过：“使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲，搬柴运水，何往而非实学，何事而非天理。”(《全书》3，第 67 页)“程子云，心苟不忘，则虽应接俗事，莫

非实学，无非道也。”(《全书》3，第 69 页)

欧阳德信守师说，力挽当时王门后学中的空寂流弊。他主张要在工夫处见良知，阐述了良知与见闻之间的关系：“夫良知者，见闻之良知；见闻者，良知之见闻。”(《欧阳南野先生文集》卷 3，《答冯州守》)“离却口耳之知，亦无从而见所谓天德之知者。”(《欧阳南野 先生文集》卷 2，《答刘成卿》)，他在这里提出了良知即是感性的耳目知识的良知，离开了耳目之知也就无从见天德良知；而耳目之知即是良知之现实呈现，并非是良知以外的另一种知。他讲离开耳目之知无从见良知，而耳目之知是良知之呈现，这是王阳明的观点。但他此处讲良知是见闻之良知，良知即是见闻，则与王阳明观点有不同。王阳明说：“良知不因见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”(《全书》13，第 16 页)此语出于王阳明《答欧阳德书》。王阳明针对欧阳德“专求之见闻之末”而指出，良知是先验的，不因“第二义”的经验的见闻而产生，但见闻是良知之用。因此，良知不是见闻之良知，但见闻则是良知之见闻。欧阳德却认为良知是见闻之良知，把良知与经验的见闻等量齐观。可见欧阳德对王阳明关于先天的良知不离后天的见闻的观点作了进一步的修正和发展，更突出了后天实际经验和工夫的重要性。欧阳德又说：“良知必发于视听、思虑，视听、思虑必交于天地、人物，天地、人物无穷，视听、思虑亦无穷，故良知亦无穷。离却天地、人物，亦无所谓良知矣。”(《学案》17，《江右王门学案》2)认为良知离不开对天地人物的认识，因为客观对象天地人物无穷，从而良知亦无穷，离开了天地人物就无所谓什么良知。从这段话中可引出否定良知先验性的结论。但欧阳德并未否定良知的先验性，他在其他一些话中又对见闻知识与先验的道德意识的良知作了原则的区分，认为不能误以为见闻知识就是良知，良知亦非见闻之知可混杂，

二者有体用之殊。

欧阳德强调致良知的实践工夫，他说："舍践履而言致知者，迷梦为寤，于明德也远哉。"(《欧阳南野先生文集》卷4，《林平泉赠言》)认为离开践履而言致知，简直是梦话，达不到明德的目的。故而他主张："格物致知，是吾人日用间身心上着实践履功夫。"(《欧阳南野先生文集》卷2，《答陆子冀》)所谓格物致知，就是要在日常的事物上和自己的身心上下着实的践履功夫。而践履是吾人身心上工夫与日常事物上工夫的统一。

欧阳德信奉王阳明心学，以心、良知为本体，但其心、良知又现实表现为千变万化的日常事物和伦理行为。他说："人心天命之本然，所谓良知者也。良知至易至简，而其用至博。若孝亲敬长，仁民爱物之类，千变万化而不可胜穷，而其实一良知而已。故简而未尝不繁，而繁即所以为简，非有二也。"(《欧阳南野先生文集》卷1，《答罗整庵先生困知记》)良知至简，但良知之用至博，各种具体事物及其变化过程都是良知的流行和体现。又说："离却天地人物，则无所谓视听思虑感应酬酢之日履，亦无所谓良知者矣。"(《欧阳南野先生文集》卷1，《答罗整庵先生困知记》)此语亦是针对离工夫悬空谈本体的时弊而发的，指出若无天地人物，则无人的认识活动和生活实践，亦无从谈到良知了，故实事、实物、实践即是现实的良知。欧阳德否定了在天地人物之外能有个作为万物本原的良知本体的存在。他说："格物二字，先师以为致知之实。盖性无体，以知为体，知无实，事物乃其实地。离事物则无知可致，亦无所用其致之之功。"(《学案》17，《江右王门学案》2)致良知之实是格物，事物是致良知的实地，离开了对象事物就无知可致，亦无处用致的功夫。欧阳德在致知论上虽没有公开否定先天良知，但实际上已开始离开良知的先天性，而认为良知是在事物中致得的。

张元忭也发扬了王阳明学说中实有、实功一面的思想。他反对王畿把"王门四句教"引向"四无"的"崇虚无而略实功"的方向，赞成钱德洪的"四有"的重视实事实功的观点。张元忭主张由工夫而见本体，不同意王畿等人主张的识得本体便是工夫的观点。他说："颜子当仰钻瞻忽时，只是于本体上想象追寻，终不可得。后来得夫子之教，却于博文约礼上用工夫。工夫既到，而后本体卓尔如有可见，始悟向者想象追寻之为非也。"(《学案》卷15，《浙中王门学案》5)不通过工夫徒以想象追寻本体而不可得，既用工夫则能逐步明了本体。又谓："杨复所谈本体，而讳言功夫，以为识得本体便是功夫。某谓本体本无可说，凡可说者皆工夫也。"(《学案》卷15，《浙中王门学案》5)反对重本体而略功夫，认为光是本体是不可说出什么来的，凡是可说的内容都是本体的功夫，是由功夫而知本体。因此，欲见本体应"不离于事物言行之间，而穷理尽性而至于命，下学而上达"(《张阳和集》卷1，《又答田文学》)。主张在实际的下学中致得良知本体。他坚决反对王阳明去世后王学中产生的离开格物之实功而空谈现成良知及顿悟本体的流弊。"近时之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修。仆独特议，不但曰良知，而必曰致良知；不但曰理以顿悟，而必曰事以渐修，盖谓救时之意也。""只是于本体上想象追寻，终不可解。"(《学案》卷15，《浙中王门学案》5)这是继承了王阳明区分良知与致良知，主张事上磨炼工夫的实学思想。他在《与许敬菴》的信中又说："近世谈学者，但知良知本来具足，本来圆通，窥见影响，便以为把柄在手，而不复知有戒慎恐惧之功。以嗜欲为天机，以情识为智慧，自以为寂然不动，而妄动愈多，自以为廓然无我，而有我愈固，名检荡然，阳明之良知，果若是乎？"(《学案》卷15，《浙中王门学案》5)批判了王学中现成良知派以良知为见在，取消致良知的功夫。特别是泰州学派主张直心任意，率

性而行，崇尚自然天性，更有摆脱名教约束的意味。故张无忭认为这是以情欲为良知，取消戒慎恐惧的道德修养，抛弃了伦理纲常。情况正是如此，黄宗羲说，泰州学派“传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。”(《学案》卷 32，《泰州学案》1)

张元忭又批评了当时那种空言无实、言行不一的弊病，指出：“古人之讲学，讲其所行也；古之人力行，行其所学也。学行岂两途哉！今也不然，讲学者惟务于空言而忽躬行之实。力行也，徒徇乎应迹，而忘著察之功，斯二者盖胥失之矣。”(《张阳和集》卷 1，《寄冯纬川》)古人之学贵在学行结合。而当时一些讲学者只发空论而不顾躬行之实；另一些力行者则只是仿效前人事迹，而不去从中求得真知。此两种失误均因分裂学与行为二所致。他进一步又揭露了当时空疏学风的危害，“今之言学者，信‘心’而遗‘行’，崇虚无而蔑礼法，作伪之士，得假其说以自文。”(《张阳和集》卷 1，《寄冯纬川》)那些信奉心而遗弃行的人，全无道德实践蔑视礼法。而那些虚伪之人正好借此说为自己的丑行掩饰。指出了崇尚虚无的本体会流至于违背纲常名教。

刘宗周(1578—1645)字起东，号念台，浙江山阴人，因讲学于山阴县城北蕺山，学者称蕺山先生。刘宗周中年以后笃信王阳明之学，但一贯坚决反对王学中的禅学倾向。他是明末重要的儒学大师。黄宗羲在《明儒学案》中把其师刘宗周及其蕺山学派放在最后，作为有明一代儒学(王学为主流)的殿军。黄宗羲说：“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明……逮及先师蕺山，学术流弊，救正殆尽。”(《文定前集》卷 4，《移史馆论不宜设理学传书》)黄宗羲以心学为明代学术思想源流之主线。心学以陈献章之学开其端，到王阳明之学乃大明，而后王学后学流弊日重，至刘宗周之学而救正先前学术一切流弊。黄宗羲对蕺山之学极其敬仰和推崇，他说，刘宗周之学“有宋以来，所未有也。识者谓五

星聚奎，濂、洛、关、闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！"(《学案》卷62，《蕺山学案》)对刘宗周的思想地位作了极高的评价，实际上把蕺山之学作为北宋以来宋明新儒学发展的结晶。

刘宗周及其蕺山学派基本可归属于王学实学派，他们继承了王学功夫派和东林学者重视实际工夫和经世致用的思想，以挽救晚明王门后学中的"狂禅"流弊。刘宗周并针对王阳明学说中的虚无方面进行了补救匡正工作，以便把王学引向实学方向。后学邵廷来说："蕺山虽不言良知，然补偏救弊，阳明之学，实得蕺山益彰。"(《思复堂文集·刘子蕺山先生传》)刘宗周试图使王阳明之学更完善化、实学化，以纠正王门后学中对阳明心学的误解和偏离。他要救正各种禅学异端成分，建立一个"醇乎其醇"的正统儒家的心学体系。

刘宗周以儒家一贯主张的道德伦理、实有、入世和有为的立场，来批判禅学的超道德、虚无、超世和无为的观点。他以坚决反对禅学为己任，指出："今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼，亦用知者之过也。"(《学案》卷62，《蕺山学案》)他揭露了阳明后学之禅学弊端，猖狂者(王艮及其泰州学派)以情识为良知，把人的自发本能皆当作良知；而超洁者(王畿等人)以虚无为本体，挖掉了良知本体的道德属性。因此，他认为有必要对王学作一番匡正补救工作。

刘宗周肯定儒学是心学，但他又引入了张载等人的气本论思想，主张理在气中、道在器中，反对理生气和本体先于天地万物的观点，以此来反对禅学派脱离实际的虚无本体。刘宗周注重工夫，主张本体只在工夫之中，以克服离工夫悬空悟本体的禅学倾向。为了从根本上堵塞王学的禅学流弊，他对王阳明的"四句

教"提出了疑问，认为"四句教"实际上是王畿的东西。以性善论反对性无善恶论。并对王阳明的"致良知"作了自己的新解。

但是刘宗周之学仍处于王阳明心学的修正范围之内，他肯定"本心之学，圣学也。"(《学案》卷 62，《蕺山学案》)并对儒家的心学与佛教的本心加以区别："释氏之学本心，吾儒之学亦本心，但吾儒自心而推之意与知，其工夫实地，却在格物，所以心与天通。释氏言心，便言觉，合下遗却意，无意则无知，无知则无物，其所谓觉，亦只是虚空圆寂之觉，与吾儒体物之知不同；其所谓心，亦只是虚空圆寂之心，与吾儒尽物之心不同。"(《学案》卷 62，《蕺山学案》)儒学本心是以心去认识天地万物，是去格物，所以心与天相通。佛教本心是离开事物和知识，主张无物无知，去觉悟"虚空圆寂"。因此，儒学是本尽物之心，得体物之知；而佛教是本虚空圆寂之心，得虚空圆寂之觉。刘宗周对心学作了新的解释。

在天道观上，刘宗周吸取了张载等的气本体论观点，以实有的物质实体气来反驳禅学的虚无本体论。黄宗羲叙述刘宗周为学大旨时说："盈天地间皆气也，其在人心，一气之流行。""盖离气无所为理，离心无所为性。佛者之言曰：'有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。'此是其真赃实犯。奈何儒者亦曰'理生气'，所谓毫厘之辨，竟亦安在？"(《学案》卷 62，《蕺山学案》)刘宗周认为天 地间皆是气，人心亦是一气之流行。理在气中，性在心中。但禅学讲什么有先于天地万物的无形寂寥的本体，是万物万象之主；而朱熹也讲什么"理生气"，则与禅学在这个根本问题是混为一谈了。刘宗周说："盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其后起也。而求道者，辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而遂能生气乎？"(《学案》卷 62，《蕺山

学案》)认为盈宇宙中只有气,有气才有数、象、名、物,有了物才有性,有了性才有道。所以道、性是后起的,道、性不是宇宙本体,本体是气。但一些求道者认为道存在于气产生之前,由道产生气,这种观点是虚妄的。这里是在批判道家和程朱以无形的道、理而不是气为万物本原的观点,以及道家和朱熹的"道生气"的观点。刘宗周接受了张载的"太虚即气"的命题,驳斥了"虚生气"、无生有的错误观点。"或曰:'虚生气。'夫虚即气也,何生之有?吾溯之未始有气之先,亦无往而非气也。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)虚即是气,气是宇宙的本原,非为虚无本体所产生。即使追索到有气之先的状况,亦只是无往而非气而已。刘宗周用气本论说明宇宙的本体是实有,而不是虚无,批判了佛老的虚无本体论和程朱形上的理本论。刘宗周认为异端错误的根本原因在于,认为在实际的天地万物之先有个本体存在,禅学空疏之弊亦导源于此。"有物先天地,异端千差万错,从此句来。一气之变,杂然流行,类万物而观,人亦物也。"(《学案》卷62《蕺山学案》)天地间皆是一气变化杂然流行而生成的万物,人也是万物之一种。"盈天地间,皆万物也。人其生而最灵者也。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)。人是天地间万物之灵。他又说:"若单言心,则心亦一物而已。""人心一气而已矣。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)心也是气流行生成的一种物,这样他把心学也与气本体论沟通了。

刘宗周在形上与形下、理与气的关系上,主张形上与形下、理与气浑成一体,形上的道和理不能独立存在,而只能存在于形下的器和气之中。他说:"盈天地间,凡道理皆从形器而立纪,不是理生气也。于人身何独不然?《大易》'形上''形下'之说,截得理气最分明,而解者往往失之。后儒专喜言形而上者,作推高一层之见,而于其所谓形而下者,忽即忽离,两无依据,转为释氏所

藉口，真开门而揖盗也。”(《学案》卷 62，《蕺山学案》)认为形上的道理皆以形下的形器为根本，理是从气中而来的，人性是从人的身体气质而来的。后儒却往往颠倒二者的关系，专喜空谈形上者轻视实际的形下者，正是在这个缺口上引入禅学来的。刘宗周此语可谓切中程朱、陆王二派中空虚之弊的要害。刘宗周再三指出理气二者不是“理生气”，而是“离气无理”。(《学案》卷 62，《蕺山学案》)故曰：“理即是气之理，断然不在气先，不在气外。”(《学案》卷 62，《蕺山学案》)他认为气才是理的来源，“有是气，方有是理，非理能生气也。”(《刘子全书遗编》卷 2《学言》)相应地道器关系是“离器而道不可见，故道器可以上下言，不可以先后言。”(《学案》卷 62，《蕺山学案》)道只能依赖于器而有，道器是同时存在的，不可有先后的单独存在。同样在人的形体与人性的问题上，他认为性从形中产生，形是基础。“盈天地间一气而已矣，气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉，于是有仁义礼智之名。”(《学案》卷 62，《蕺山学案》)他从气一元论出发，认为气聚而生成人的形体器官，然后才有了人性，于是以仁义礼智去称呼它。这就说明人的道德本性并非是先天的本体，而是在后天的形体中产生的。由此他认为人性只有气质之性，而无气质之外的先天的义理之性，“凡言性者，皆指气质而言也。或曰：‘有气质之性，有义理之性’。亦非也。盈天地间，止有气质之性，更无义理之性。如曰‘气质之理’即是，岂可曰‘义理之理’乎？”(《学案》卷 62，《蕺山学案》)性与气质为一，并非是两事。性即是气质之性，义理之性纯是同语反复，犹如讲“义理之理”一样不合逻辑。刘宗周主张理气、道器、性形、形上形下的一元论，认为二者是不可分离地浑然一体的，实际上是不能分割开来的。他说：“盈天地间皆性也，性一命也，命一天也，天即心，即理，即事，即物，而浑然一致，无有乎上下、精粗之岐，所以谓中庸

之道也。后之言道者，妄意所谓形而上者，而求之虚无，既遁有而入无，又遁无而入有，有无两遣。”(《学案》卷62，《蕺山学案》)由于盈天地间皆物，而物与性是不可分离的一体，物即性，性即物，故亦可说“盈天地间皆性也。”他主张天、心、性、命、理、事、物本来都是浑然一致的，不可能作上下、精粗的分离，都是从不同的角度指同一实体，这就是中庸之道。但后来有些言道者主观地妄立一个先天存在的形而上者，就只能求之于虚无之中。这样他们既离有而言无，又离无而言有，把本来不可分离的有与无截然地分割开来了。他认为这种错误的二元分裂是佛老和后儒中禅学流弊的根源。“古今性学不明，只是将此理另作一物看，大抵臧三耳之说。佛氏曰‘性空也’，空与色对，空一物也。老氏曰‘性玄也’，玄与白对，玄一物也。吾儒曰‘性理也’，理与气对，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障于理，几何而胜之。”(《学案》卷62，《蕺山学案》)认为性并非能在人或物之外别为一物。而古今性学不明的原因是把理别作一个单独存在的物看了。佛教讲“性空”，把空作为与色对立的另一物；老子讲“性玄”，把玄作为白之外的另一物；后儒讲“性理”，把理作为与气相对的单独一物。三者在追求脱离实际事物的形上本体上是一致的。只是佛老违背理，而后儒障于理。刘宗周主张理气、道器、性形的真实状态是融合为一的，当然前者以后者为基础、根本。故他说：“天者，万物之总名，非与物为君也；道者，万器之总名，非与器为体也；性者，万形之总名，非与形为偶也。”(《学案》62，《蕺山学案》)所谓天就是万物的总名，而不是万物之上的主宰者；所谓道就是万器的总名，并不是器之本体；所谓性是万形的总名，并非是形外之物。刘宗周所讲的天、道、性都不是脱离实际器物的抽象的东西，而是具体的，以器物为基础的。这些是刘宗周为了纠正禅学空虚之病而建立起来的儒家的实学本体论。

在“致良知”的问题上，刘宗周也对王阳明的观点作了修正，他突破了王阳明“良知”说的先验主义方面，认为良知即是学而知之，强调了闻见之知是认识的基础，良知并非是先天之知。他说：“阳明先生言良知，即物以言知也。若早知有格物义在，即止言致知亦得”。（《学案》62，《蕺山学案》）认为王阳明的良知是有格物的含义在其中，是即物致知，故良知是从后天的格物致知中来的。又说：“心以物为体，离物无知。今欲离物以求知，是张子所谓反镜索照也。”（《学案》62，《蕺山学案》）认为人的认识的基础是客观事物，离开了外界事物就没有良知。如想离开事物而求知，只能如同“反镜索照”一样是不可能有知的。他否定了人心和知识的先验性，认为人心的知识都是从客观对象中来的，即他所谓“吾儒体物之知”、“吾儒体物之心”，儒家的知是对外界事物认识的知，儒家的心是对外界事物认识的心。离开了对外界事物的认识，则只能是禅学的“虚空圆寂之觉”和“虚空圆寂之心”。刘宗周赞成王阳明“知行合一”说中的行中出知的观点，“古人只言个学字，又与思互言，又与问并言，又兼辨与行，则曰五者废其一，非学也。学者如此下工夫，尽见精实，彻内彻外，无一毫渗漏。阳明子云：‘学便是行，未有学而不行者，如学书必须把笔伸纸，学射必须操弓夹矢，笃行之，只是行之不已耳’。因知五者总是一个工夫。”（《学案》62，《蕺山学案》）主张在行中学习，因为“世未有悬空求觉之学”（《学案》62，《蕺山学案》）。

王阳明说：“良知不因见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”即虽认为良知与见闻不相分离，但从根本上讲良知是先天的，不是从见闻而来；相反，见闻是良知之用，见闻是依赖于良知的。也就是认为良知与见闻虽有联系，又是二种性质根本不同的知。刘宗周否定了良知的先验性，认为良知与闻见之知只是一种知，“盖良知与闻见之知，总是一

知，良知何尝离得闻见？闻见何尝遗得心灵？”(《学案》62，《蕺山学案》)良知从闻见中来，闻见也离不开心灵。与此相关，刘宗周不赞成把知分为先验的德性之知和经验的闻见之知，更反对主张有脱离闻见的德性之知。“世谓闻见之知与德性之知有二。予谓聪明睿知，非恃乎睿知之体，不能不窍于聪明，而闻见启焉。性亦闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外而欲堕体黜聪以求睿知，并其睿知而槁矣，是堕性于空而禅学之谈柄也。”(《刘子全书》卷29，《论语学案·述而》)认为人只有同一个聪明睿知，它依赖于耳目感官的闻见；人性也是在闻见之知中形成的。若排除耳闻目见之知而求心中的睿知，就堕入了禅学的空虚枯槁之性。从而揭示了先验论是陷入禅学的认识论根源。

刘宗周继承了王学功夫派重致知工夫的思想，强调本体即在工夫中。王阳明主张本体工夫为一，王门后学各派都继承了这点。但禅学派却由此得出本体即是工夫，识得本体则工夫也在其中。故以本体销融了工夫。而实学派认为本体不离工夫，应由工夫而得本体，突出了后天的实际工夫。刘宗周反对禅学派空谈心悟本体，销工夫归本体的空疏之病。他说：“学者只有工夫可说，其本体处，直是著不得一语。才著一语，便是工夫边事。然言工夫，而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处，其善用工夫处，即是本体正当处。非工夫之外，别有本体，可以两相凑泊也。”(《学案》卷62，《蕺山学案》)本体只在工夫之中，工夫中有本体，离开工夫则谈不上本体。学者的工夫处即是本体处，本体非是工夫之外的别有一物。刘宗周在这里与他之前的王学工夫派的观点也有重要的不同，工夫派强调本体只在工夫中呈露和展现出来，虽突出了实际工夫的重要性，但并未抛弃先验本体的观点。刘宗周则进一步否定了本体的先验性，认为本体只是工夫所至之处，本体并非能在工夫之前或之外独立存在，本体完

全是工夫的本体。正是在这种意义上，刘宗周说："无本体工夫可分。"(《学案》62，《蕺山学案》)刘宗周批评了那种主张无善无恶的先验本体，而取消工夫的观点是"既无本体，并无工夫，将率天下为猖狂自恣，流于佛、老矣。"(《学案》62，《蕺山学案》)他接着又说："故某于此，只喝'知善知恶是良知'一语，就良知言本体，则本体绝非虚无；就良知言工夫，则工夫绝非枝叶。"(《学案》62，《蕺山学案》)认为良知既是知善知恶的，则这种本体绝不是虚无；同样这种工夫也决不是无足轻重的。

在知行问题上，刘宗周也批判了王学禅学派只务觉悟性体、此外别无他事的取消功夫的空虚风气。刘宗周说："知行自有次第，但知先而行即从之，无间可截，故云一。后儒喜以觉言性，谓一觉无余事，即知即行，其要归于无知。知既不立，一亦难言。噫！是率天下而禅也。"(《学案》62，《蕺山学案》)他认为知与行从逻辑上还是有先后的，而在实际上则是知而即行，故知行是无间断的。由此亦可云知行合一。可见刘宗周修正了王阳明"知行合一"论中以知为行的缺陷。刘宗周批驳了王畿等人只是心悟本性，此外无他事，以觉为知，其即知即行是以知为行。刘宗周认为这种觉其实是归于无知，既无知又无行，知行的合一也就谈不上。这样，就会把天下之士皆引入禅学歧途。刘宗周又批判王畿等人说："知行何可偏废，……知之至才能行之至，行之至方是知之至。后人言即知即行，不必于知外更求行，重本体不重工夫，所以致吾道之大坏也！"(《刘子全书》卷十三，《会录》)认为知行必须兼顾，知行是并进的。但王畿等主张的即知即行，以为知就包涵了行，故不必在知外再去求行，重本体而销融工夫，以至王学大坏。

刘宗周在认识论上虽否定了先天良知的观点，主张知从闻见中来。但他还是认为："求道之要，莫先于求心。"(《刘子全书》

卷19)"夫学不识心,而欲求圣人之道者,未之有闻。不自识其心,而欲求圣人之心,尤未闻之也。"(《刘子全书》卷21)主张反求本心的内省工夫。但他的识心是出于重视心性道德修养,识心既是致知又是修养,目的是为了"遏人欲,存天理。"

王阳明的"四句教"由于首句为"无善无恶心之体",王门后学的禅学派抓住此语大加发挥,谈玄说空。刘宗周坚持儒家传统的性善论和伦理中心主义,反对企图超越世俗和道德的异端倾向。他坚决反对来自佛教的"无善无恶"之说,"禅家以无善无恶为宗旨,凡纲常名教,忠孝节义,都属善一边,指为事障,理障,一切扫除,而归之以空,故惑世害道,莫甚于禅。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)认为禅学以无善无恶为宗,则道德伦理、世务事功均被一扫而空,其学惑世误国危害至深。他坚持认为:"言有善便是无恶,言无恶便是有善。"(《刘子全书》卷19,《与履思》十)他认为所谓的王门"四句教"处处自相矛盾,且违背《大学》的本旨,"种种矛盾,固已不待龙溪驳正,而知其非《大学》之本旨矣。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)刘宗周为了维护王阳明,而干脆说:"予以为此(四句教)非子(王阳明)之言,而王先生(畿)之言也。子所雅言,良知而已矣。"(《刘子全书》卷21,《钱绪山先生要语序》)断言"四句教"实际上出于王畿。由此刘宗周主张"四句教"应改成:"有善有恶者心之动,好善恶恶者意之静,知善知恶者是良知,有善无恶者是物则。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)他又说:"阳明子言良知,最有功于后学,然只传孟子教法,于《大学》之说,终有未合。古本《序》曰:'《大学》之道,诚意而已矣;止至善之则,致良知而已矣。'宛转说来,颇伤气脉。至龙溪所传《天泉问答》,则曰:'无善无恶者心之体,有善有恶者意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物'。益增割裂矣。"(《学案》卷62,《蕺山学案》)刘宗周赞成"致良知"说,但认为王阳明的"致良知"只传了

孟子的思想，而与《大学》的说法却不相合。他把“四句教”归为王畿所传，认为王畿所传的“四句教”就更加矛盾百出，与《大学》本旨相背。

刘宗周主张为学要经世致用，他说：“应事接物，相为表里，学者于天下不能遗一事，便于天下不能遗一人。”(《学案》62，《蕺山学案》)人生在世上，须识得己与天地万物为一体。就应承担起天下的重任，要参加应事接物的活动，对天下的事事、人人都关心。因此，学者不应好静厌动，只顾自己个人修养而不管世事。而应动静合一，把学问与经世实事结合起来。他说：“动静二字，不能打合，如何言学？阳明在军中，一面讲学，一面应酬军务，纤毫不乱，此时动静是一？是二？”(《学案》62，《蕺山学案》)提倡应向王阳明学习，把学问与经世结合起来。

刘宗周坚持儒家传统的崇尚实有的立场，终身不遗余力地反对禅学虚无之论。他认为朱熹、陆九渊、王阳明都程度不同地受到了禅学的影响，“合而观之，朱子惑于禅而辟禅，故其失也支。陆子出入于禅而避禅，故其失也粗。文成似禅而非禅，故不妨用禅，其失也玄。”(《学案》62，《蕺山学案》)刘宗周要救正上述三家之弊，进行批判地总结。他认定王阳明之学貌似禅而实非禅，显示了刘宗周的王学立场。但他仍指出王学之失是玄，说明了刘宗周是要在正统的儒家立场上创立起一个与禅学界限分明的基于实有之上的王学正宗。蕺山之学具有鲜明的实学特征，刘宗周为学高度重视“诚”，诚即实有、真实无妄，与禅学虚无空幻之教相对立。

[General Information]
书名=中国实学思想史 上卷
作者=葛荣晋
页数=723
SS号=10151866
出版日期=